اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین   مدیر معاون: خورشید احمد

جلد ۲   جولائی ۱۹۶۱ء   عدد ۲

مندرجات

اس شمارے کے مضمون نگار

---

* سید محمد احمد سعید ۔ ایم ۔ اے ۔ لیکچرار اردو کالج کراچی

* ماہر القادری ،مدیر ماہنامہ فاران، کراچی

* عبدالحمید کمالی ۔ ایم ۔ اے ۔ لکچرار سندھ مسلم کالج کراچی

* خورشید احمد ۔ایم۔اے۔ایل۔ایل۔بی مدیر معاون اقبال ریویو کراچی

عقل اور وجدان : ایک تجزیہ

سید محمد احمد سعید

(۱)

افراد کی تنقیدی اور تخلیقی کوششیں انسان کا تہذیبی ورثہ ہیں ۔ خدا، کائنات، زمان و مکان، مذہب اور سائنس، سارے تصورات ذات کی گہرائیوں سے تعلق رکھتے ہیں ۔ لیکن یہ ایک غور طلب مسئلہ ہے کہ ذات ایک آزاد اکائی ہے یا کسی ثقافتی کل کا مظہر ہے؟

ذات کو ایک آزاد اکائی تسلیم کرنے کے بعد وجودیاتی واحدیت کا ایک بسیط خاکہ تیار ہو سکتا ہے، جس میں افراد، ادارے اور اقوام کے چھوٹے بڑے دائرے اعلیٰ عمومیت میں تحلیل ہو جاتے ہیں ۔ لازوال اور غیر متغیر جوہر۔ قانون۔طریق زندگی یا اصول تفہیم میں ذہن کی اس اساسی ساخت کی تلاش کی جاتی ہے ۔ کائنات کی ہر شے غیر متغیر رشتوں میں منسلک نظر آتی ہے ۔ شرق و غرب کے فاصلے غیر مشروط معروضیت کے تحت ختم ہو جاتے ہیں۔ بدھ کا نروان۔ ارسطو کے مقولات۔اکوئناس کے دینیاتی تصورات۔لائبنز کا آفاقی احصاء اور کانٹ کی عقل محض، ایسی ہی معروضیت کی تلاش ہیں ۔ انسان کی اس مثالی خواہش کا تجزیہ بڑے مایوس کن نتائج پیش کرتا ہے ۔ کلاسیکی ذہن کا محدود مکانی وجدان ٹھوس جیومیٹری پر ختم ہوگیا ۔ افلاطون کے نزدیک دیماقریطس کے ذرات پانچ مکانی شکلوں میں تقسیم پذیر ہیں ۔ قدیم مشرق تہذیب کی جمالیاتی اولیت فطرت کے پھیلاؤ میں ذات اور شے کے امتیازات قائم نہیں رکھ سکتی ۔ مغربی ذہن ۔ مجوسی ذہن کے نور و ظلمت کی جھلملاہٹ سے مختلف جس نہائی مکان کا تصور رکھتا ہے اسکے اظہار کا قالب غیر اقلیدسی جیومیٹری ہے ۔ اس طرح ارسطو اور کانٹ—بدھ اور فیثاغورث ۔ مسیح اور مارکس بنی نوع کے بجائے اپنی اپنی ثقافتی اکائیوں کے مبصر تھے ۔ ان کے فکر و پیغام کے قالب مخصوص تہذیبی وجدان کے رہین منت تھے ۔ ان کی مماثلت ۔ مختلف ثقافتی زندگی کے یکساں ادوار کی مشابہت ہو سکتی ہے ۔ لیکن ہر ثقافت کا اپنا مخصوص انداز نظر جو صرف اسی روح کا مظہر ہوتا ہے اس مشابہت کو عینیت میں تبدیل نہیں ہونے دیتا—

انسان ان تہذیبی اکائیوں کا پابند ہوکر غیر مشروط معروضیت کھو دیتا ہے۔

یہ اس کی خواہش و پسند سے زیادہ بخت و اتفاق کا مسئلہ ہے - کلاسیکی ذہن کے ذوق جمال کو حال محض کے اظہاری پہلو میں وہی سکون ملتا ہے - جو مشرقی ذہن کو ادراک کے ممیز دائرے ختم ہونے میں حاصل ہوتا ہے - وقت سے بے بہرہ - روسی یونانی روح - پتھر سے ترشے ہوئے مجسمے کی طرح محدود مکانی پھیلاؤ کے شہر کو سماجی زندگی کی اکائی سمجھنے پر مجبور ہے - بطلیموسی اور کوپر نیکی نظام شمسی کا فرق اشخاص سے زیادہ تہذیبوں کا فرق ہے - اس طرح آرشمیدس اور نیوٹن - ارسطو اور کانٹ - رواقیت اور سماجیت کے مطالعہ کے لئے طبیعیات، فلسفہ اور اخلاقیات کے بجائے اس وجدان کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے جو ان مشابہ نظاموں کے فرق و امتیاز کی توجیہ کر سکتا ہے۔

ایک ہی ثقافتی دائرہ میں افراد کی تخلیقی اور تنقیدی کوششوں سے زندگی کے مختلف شعبوں میں جو اضافہ ہوتا ہے اس میں ہمدردانہ تفہیم اور تاریخی تسلسل کی جھلک نظر آتی ہے - ملطی مدرسہ فکر کے کونیاتی فلسفہ سے سقراط کے بشری رجحان تک ایک ہی ذہن کے خارج سے داخل کی طرف لوٹنے کی مربوط داستان ہے - پارمنیڈیز کا 'وجود'، افلاطون کے اعیان، اور ارسطو کی 'صورت'، کے تصورات ذات اور کائنات کے درمیان حائل ہونے والی خلیج پاٹنے کی کوششیں ہیں - ایک ثقافتی دائرہ کے افراد ایک مخصوص وجدان کے تحت ذات و کائنات کا مطالعہ کرتے ہیں - ثقافتی روح کے امکانات کی خارجیت اور اظہار دلچسپیوں کے قالب بدلتے جاتے ہیں - کوئی تہذیب اپنی زندگی کی تکمیل میں نیم مذہبی وجدان سے آغاز کرتی ہے اور فکرو نظر کے سارے امکانات ختم کرکے عملی اور مادی زندگی کے بے کیف اور بے روح دور میں داخل ہوکر ختم ہوجاتی ہے۔ افلاطون اور ارسطو کی علمی کوشش رواقیت کے عملی تقاضوں سے بدل جاتی ہے - لائبنز اور کانٹ کی فکری انتہا نطشے اور مارکس کی سماجی اخلاقیات کا قالب اختیار کر لیتی ہے - برھمنیت کا انحطاط پذیر فلسفہ بدھ مت کے مذہبی تقاضوں کا روپ دھار لیتا ہے[1] - اس طرح کسی تہذیب و ثقافت کے پیغامبر مفکر اور مصلح ایک ہی وجدان کے زیر اثر ثقافتی زندگی کے مختلف ادوار میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اکثر ایک ہی ثقافتی وجدان کے مالک ایک دوسرے سے اتنے دور ہوجاتے ہیں کہ ایک ہی ثقافت کے مسائل کی تفہیم کھو دیتے ہیں - امریکی

1. Spengler, O., *The Decline of the West*, (Vol. i. 1926) Chap X.

جمہوری اور روسی اشتراکی معاشرے اسکی مثالیں ھیں—

نیوٹن کی طبیعیات جو مغرب کے الہیاتی مذاھب سے منطقی طور پر مستخرج ہو سکتی ہے لاک کے فلسفہ کا پس منظر تیار کرتی ہے۔ نیوٹن کے محسوس اور ریاضیاتی زمان و مکان کو لاک کے فلسفہ میں اولیٰ اور 'ثانوی' کیفیات کی حیثیت دی جاتی ہے۔ کیفیات ثانوی کی توجیہ کے لئے ذات اور کائنات کی دو اکائیوں کو منطقی مسلمات کے طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح لاک کے فلسفہ میں فرد یا ذات وہ منطقی ضرورت ہے جس کے سہارے نیوٹن کی طبیعیات کے ریاضیاتی اور حسی زمان و مکان کا فرق قابل قبول ہو سکتا ہے—

فرد اور ذات کے تصور کے سیاسی اور اخلاقیاتی مضمرات برطانوی اور جیفرسنی امریکی جمہوریت کا تاروپود بناتے ھیں[2]— لاک کی ناقص علمیات کو ھیوم اور برکلے نے جس انتہا تک پہنچایا اس سے 'مادہ' اور 'ذھن' آزاد جواھر کی حیثیت کھو بیٹھے۔ صرف حسی معطیہ کی کائنات باقی رہ گئی۔ اس سے ایک لا دینی-آزاد-جمہوری سیاسی نظام اور ذاتی ملکیت پر مبنی آزاد معیشت کا استخراج بہت آسان ھوگیا۔ مل اور جیونز کے سیاسی اور معاشی فلسفہ نے لاک اور ھیوم کے ان مضمرات کو سیاسی اور معاشی جہات میں اسکی انتہا تک پہنچانے کی کوشش کی۔ اس طرح امریکی تہذیب اپنی مکمل شکل میں لاک اور ھیوم کے فلسفہ کے بنیادی تصورات پر مبنی معلوم ھوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ تہذیب ان دقتوں سے نہیں بچ سکتی جو علمیاتی طور پر برکلے اور ھیوم اور معاشی اور سیاسی لحاظ سے مل اور جیونز کے نظام میں پائی جاتی ھیں۔ امریکی تہذیب ان دقتوں کا مقابلہ غالباً اس لئے نہیں کر سکتی کہ اس ثقافت میں برطانوی تہذیب کی طرح لاک۔ ھیوم اور پروٹسٹنٹزم کے متوازی ارسطو، ھکر، اکوئناس اور راسخ العقیدہ کلیسا کے تصورات موجود نہیں[3]—

امریکی فلسفہ میں ھیوم کے بعد کانٹ۔ ھیگل اور فشتے کی کوششوں کا فکری نکھار پیدا نہ ھوسکا جو برطانوی تہذیب میں گرین-بریڈلے اور کیرڈ کے یہاں نظر آتا ہے۔ مل اور جیونز کا فلسفہ معاش جدید کلاسیکی مدرسہ معاشیات

---

2 Northrop, F.S.C., *The Meeting of East and West* 1950 Chap III.

3. Northrop F.S.C., *Ibid*, Chap. IV.

کے ھاتھوں اپنی منطقی انتہا کو پہنچ کر اخلاقیات اور معاشیات کا نازک رشتہ جسے بنتھم اور مل نے بڑی حد تک استوار کر دیا تھا باقی نہ رکھ سکا۔ امریکی تہذیب کو آزاد معیشت کی اخلاقی کمی کینیز کے نظام معاش سے پوری کرنی پڑی۔

لاک اور پروٹسٹنٹزم نے امریکی تہذیب کو جذبات اور روحانیت سے عاری کر دیا۔ یہ کمی اس وقت بڑی شدت کے ساتھ محسوس کی جارہی ہے۔ اگر جیمس اور ڈیوی کی نتائجیت کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں عام تاجرانہ ذھنیت کے علاوہ روحانی قدروں کا احساس بھی موجود ہے۔ ھاکنگ بونے اور ھریسن کا روحانی فلسفہ برطانوی ذھن کی نقل کے بجائے کم مائیگی کے احساس کا مظہر ہے روائس۔ ڈیوی اور لوئیس۔ گرین اور بریڈے کے بجائے فشتے اور ھیگل کے زیر اثر نظر آتے ھیں۔

روسی اشتراکیت لاک کے فلسفہ پر جرمن تصوریت کی آمیزش سے پیدا ھونے والی ثقافتی زندگی کی مثال ہے۔ لاک کی علمیات ھیوم تک جن منطقی نتائج تک پہنچی تھی۔ کانٹ نے اس کا از سر نو تجزیہ کیا۔ کانٹ سے ھیگل تک پورا فلسفہ ذات کے لا محدود امکانات کا فلسفہ ہے۔ فوئر باخ کی مادیت نے کانٹ کی تصوریت کی نئی تشریح کی، جس نے کلاسیکی معاشیات سے کچھ اثرات قبول کرکے مارکس کے نظام معاش کا قالب اختیار کر لیا4۔ فشتے کے فلسفہ ذات نے ثقافت کی اولیت کا جو خیال پیش کیا اس سے تاریخی مادیت کو بڑا سہارا ملا اور ذات پر سماج کی فوقیت فطرت پر ثقافت کے مترادف ایک تصور بن گیا۔

اس طرح ایک بڑے تاریخی سیاق میں روسی اشتراکیت اور امریکی جمہوری نظام کا سرچشمہ ایک ھی ہے۔ جو نظریاتی تغیرات کے تحت ایک دوسرے سے اتنے مختلف ھوگئے ھیں۔ اسکے باوجود ان دونوں تہذیبوں میں ایک مشترک صفت ہے۔ مغربی تہذیب ان معاشری دائروں میں اپنے انتہائی معاشی امکانات کا اظہار کر رھی ہے۔ برطانوی تہذیب ایک مکمل ثقافتی تمثال رکھنے کی وجہ سے اس ناگریز دلچسپی کو اچھی طرح سمجھ سکتی ہے۔ لیکن امریکی اور روسی تہذیب جو کسی ثقافت کے انتہائی انحطاطی اور اختتامی دور کے مظہر ھیں اس کی تفہیم نہیں رکھتے۔

4. Northrop, F.S.C., *Ibid.*, 1950, Chap. V & VI.
Popper; K., *The Open Society & its enemies* (1949), Vol. II, Chap. 13.
Mises, V., *Theory & History* (1957), Chap. VII.

اپنے ثقافتی دائرہ سے باہر دوسری تہذیبوں کا تجزیہ کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ انتہائی غیر جانبدارانہ کوشش کے باوجود اپنی تہذیب و ثقافت کی روح سے آزاد ہونا ممکن نہیں ہے ۔ اس طرح دوسری تہذیبوں کا تجزیہ اپنے ثقافتی وجدان کے تحت بنایا ہوا خاکہ ہوتا ہے ۔ جس میں کسی تہذیب کے مختلف مظاہر کی قدر و قیمت کا تعین اسی اساسی انداز نظر سے کیا جاتا ہے ۔ اقبال نے مغربی تہذیب کا جو تجزیہ پیش کیا ہے ۔ وہ علمی اور وقوفی سے زیادہ اخلاقی اور قدری ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا ہے کہ اقبال کی نظر پوری تہذیب پر نہیں تھی محض جزئیات اور خاص خاص مظاہر تک محدود تھی ۔ اس کے برعکس ان کا جائزہ مغرب کی پوری ما بعد الطبیعیات کے گہرے مطالعہ پر مبنی ہے ۔ جس کے بنیادی تصورات علمی ۔ اخلاقی ۔ سیاسی اور سماجی ہرجہت میں ایک خاص انداز سے ظاہر ہوتے ہیں ۔ اقبال کو مغرب کے اخلاقی اور سماجی مسائل سے زیادہ دلچسپی رہی ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال نے جس وقت مغرب کا مطالعہ شروع کیا اس وقت یہ ثقافت علمی اور فنی انحطاط کے بعد عملی مظاہر میں داخل ہو کر تمدنی حیثیت اختیار کرتی جا رہی تھی ۔ ''ریاضی، طبیعیات، کیمیاء اور حیاتیات میں باکمال لوگ ختم ہو چکے تھے ۔ واقعاتی زندگی سے متعلق مظاہر۔سیاست حرفت اور معیشت کے ماسوا ہر شعبہ زندگی میں انحطاط پیدا ہو چلا تھا۔ لیسی پس کے بعد سنگتراشی۔۔تاثریت کے بعد مصوری اور ویگنر کے بعد موسیقی تہذیبی روح کا مظہر نہ رہ گئے تھے[5]،،۔ گویا اقبال نے مغربی زندگی کو اس کے علمی انحطاط اور عملی فروغ کے دور میں دیکھا تھا ۔ اس لئے ان کی نظر کانٹ اور ہیگل سے گذر کر نطشے اور مارکس پر ٹھہر جاتی ہے ۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت ۔ سامراجیت اور غلامی کو محبوب مسائل بنانے کے باوجود اقبال اس ثقافتی پس منظر کو کبھی فراموش نہ کر سکے جس کے یہ مظاہر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان مظاہر پر بحث کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اس ما بعد الطبیعیاتی پس منظر کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ جس سے ان کا منطقی استخراج ہوتا ہے۔ اقبال نے لینن اور مارکس ۔ مسولینی اور نطشے کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے ۔ لیکن ان کا کلام اس سے کہیں زیادہ 'عشق و عقل، ۔'روح و مادہ،۔'علم و عمل، اور 'نظریہ اور ٹیکنیک، سے متعلق ہے ۔ اقبال نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ مشرق اور مغرب کا فرق ۔ 'عشق اور عقل، ۔ 'روحانیت اور مادیت، کا فرق ہے۔

5. Spengler, O., *The Decline of the West*, Vol. I. 1926, Chap. XI, 424 - P. 425.

عشق اور عقل کے بنیادی تصورات۔خدا۔کائنات۔زمان و مکان۔فرد اور سماج کا مفہوم بدل دیتے ہیں ۔ وہ مسائل جو علم کے محدود دائرہ میں ناقابل حل رہتے ہیں عشق اور وجدان کے بسیط سیاق میں آسانی سے حل ہو جاتے ہیں ۔ مغربی تہذیب کے مسائل ان مسلمات کے منطقی استخراج کے مسائل ہیں ۔ جو اس کے مزاج میں اس طرح رچے بسے ہیں۔کہ یہ ثقافت خود کو ان سے آزاد نہیں کر سکتی۔

اس مختصر سے تجزیہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اقبال نے مغربی تہذیب پر دو نقطہائے نظر سے بحث کی ہے ۔ ایک کو علمی اور دوسرے کو نتائجیتی نقطہ نظر کہا جا سکتا ہے ۔ لیکن یہ دونوں نقطہائے نظر ایک دوسرے سے آزاد نہیں ۔ کیونکہ علمی اور عملی زندگی کی شاخیں ایک واحد مابعد الطبیعیاتی پس منظر سے پھوٹتی ہیں ۔ اس لحاظ سے مغربی ثقافت پر اقبال کے تبصرہ میں اس حصہ کو اولیت اور اساسیت حاصل ہے ۔ جو مغربی ثقافت کی روح سے وابستہ ہے ۔ مظاہر کی توجیہ کسی ثقافت کے مزاج سے آشنا ہونے کے بعد نہایت آسانی سے کی جا سکتی ہے ۔ عشق و علم ۔ عقل و وجدان کی بحث اس لحاظ سے اہم ہے کہ مشرق اور مغرب کی ثقافت کا فرق و امتیاز اسی پر مبنی ہے۔ اور اس کا صحیح وجدان ثقافتی تجزیہ میں مشعل راہ ہو سکتا ہے۔

(۲)

اقبال نے مغرب پر جو اعتراضات کئے ہیں انہیں مختصراً عقل کی تنقید سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جس نظام فلسفہ پر علامہ نے بطور خاص توجہ دی ہے وہ عقلیت ہے ۔ کلاسیکی فلسفہ میں افلاطون اور جدید فلسفہ میں اسپنوزا اور ہیگل کے یہاں عقلیت اپنے نقطہ کمال کو پہنچتی ہے ۔ اقبال کے کلام میں انہیں پر اعتراضات کئے گئے ہیں ۔ اگر اس کی وجوہات پر غور کیا جائے تو سطحی طور پر برگساں اور شوپنہائر سے اقبال کی مزاجی مناسبت اس کا جواز فراہم کر سکتی ہے ۔ شوپنہائر اور نطشے مغربی تمدن کی پہلی صدی سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اس وقت تہذیبی اخلاق تمدنی اخلاق سے بدل چکا تھا 6 ۔ کانٹ کا عقلی فلسفہ بے اثر ہو چکا تھا ۔ اس لحاظ سے نطشے اور شوپنہائر کی عقل ناپسندی ایک پیش پا افتادہ طریق فکر کے خلاف بغاوت تھی ۔ اقبال کی تنقید اس سے بہت زیادہ گہری ہے ۔ ان کے پیش نظر صرف کانٹ کے فلسفہ میں مکمل ہونے والی علمی کوشش نہیں بلکہ مغربی ثقافت کا مزاج ہے ۔ ڈیکارٹ۔

---

6. Spengler, O., *The Decline of the West*, Vol. I., Chap. X (Sec. IX), Page 364 - 70.

لائیبنز۔کانٹ اور گاس کی ریاضی ۔ گلیلیو اور نیوٹن کی طبیعیات مغربی ثقافت کے مظہر هیں ۔ ان میں عقل کی اولیت اور اساسیت ایک بنیادی تصور کی حیثیت سے موجود هے ۔ مغربی ثقافت کی روح کا اظہار علم میں عقلیت۔مذهب میں واحدی الہیت اور موسیقی و مصوری میں اشاریت کی شکل میں هوتا هے۔۔

مغربی ذهن۔خدا۔ذات اور کائنات پر غور کرتے وقت محض راست معطیہ حس کی روشنی میں کوئی رائے قائم کرنے سے گریز کرتا هے ۔ ارسطو اور وائٹ هیڈ کسی حد تک استثنائی حیثیت رکھتے هیں ۔ لیکن ان کے سائنسی نظریات کی انتہائی صورت عام مغربی طریق فکر سے مختلف نہیں هے[7]۔ اس لحاظ سے ارسطو اور وائٹ هیڈ کے اختلافات جزئی هیں ۔ بنیادی نہیں ۔ مغربی ذهن راست معطیہ حس کو قبول کرنے سے قبل چند مسلمات رکھتا هے۔ مغربی ذهن کے یہی قبل تجربی مسلمات افلاطون کے اعیان۔ارسطو کے 'مقولات'۔ ڈیکارٹ کے 'خلقی تصورات'، اور کانٹ کے 'اصول تفہیم' کے نام سے یاد کئے جاتے هیں ۔ مغربی فلسفہ بڑی حد تک انهیں مسلمات کا فلسفہ رها هے ۔ مسلمات کے ربط و تعلق سے مسائل حل کرنے کی کوشش کی گئی هے ۔ مغرب میں ریاضی اور منطق کو جو فروغ حاصل هوا هے ۔ اس کی وجہ بھی غالباً مسلماتی طریق فکر کی اولیت هے۔ منطق اور ریاضی کو کائنات کی زبان قرار دینے کے بعد اس میں جو کچھ کہا گیا هے ۔ وہ دوسری تہذیبوں کی بہ نسبت بہت زیادہ هے ۔ طبیعیات اس مسلماتی طریق فکر کے فروغ پر مبنی هے ۔ اس کا ثبوت اس امر سے مل سکتا هے کہ طبیعات میں یورپ سولھویں صدی تک وهیں تھا جہاں اسے آرشمیدس نے چھوڑا تھا ۔ غیر اقلیدسی جیومیٹری اور نہائی احصاء کے سہارے جدید طبیعیات نیوٹن کے کلاسیکی طبیعیات سے بہت آگے جا چکی هے۔

مغربی تہذیب کو اگر مابعدالطبیعیاتی۔دینیاتی۔ریاضیاتی اور حیاتیاتی سیاق میں دیکھا جائے تو افلاطون کی تیمیس اور فیڈو اکویناس کی ساتھیولاجیا، ڈیکارٹ کانٹ اور گاس کی ریاضی اور ڈارون کی 'افرینش انواع، میں مسلماتی طریق فکر کی اولیت ایک مشترک، وصف معلوم هوگا۔

فلسفہ میں مسلماتی طریقہ کا یہ اثر هوا کہ مغربی ذهن ''ظلمت معقول،،

---

7. The Northrop, F.S.C., "The Complementry emphases of Eastern intuitive and Western scientific Philosophy;" *Philosophy East & West*. Ed. Moore C. A., 1946, PP. 179 - 180, 185.

میں ہر چیز تلاش کرنے کا اس قدر خوگر ہو گیا کہ تجربہ اور مشاہدہ کی دنیا میں اس کے لئے کچھ باقی نہ رہا۔ 'غبار ناقہ، میں گم ہو جانے والی 'عقل، 'بردۂ محمل، کے گرفت کی اہل نہ رہ گئی۔ اگر مغربی فلسفہ کا تجزیہ کیا جائے اور تھوڑی دیر کے لئے کلاسیکی اور جدید یورپی تہذیب کا فرق ختم کر دیا جائے تو ملطی فلسفہ کی ابتدا سے اب تک تجربیت محض کا کوئی دور نظر نہیں آتا ھے۔ برطانوی فلسفہ کی استثنائی حیثیت بغور مطالعہ کرنے پر اس عام طریق فکر کا لاحقہ معلوم ھوتی ھے۔ نیوٹانی طبیعیات نے محسوس اور غیر محسوس زمان و مکان کی جو ثنویت پیش کی تھی اسکے استخراج اور تجربی توثیق کی اگر کوئی شکل ھو سکتی ھے تو برطانوی تجربیت کا فلسفہ ھے۔ اس لحاظ سے برطانوی فلسفہ نیوٹانی طبیعیات کے مسلمات کی توجیہ و تشریح کا فلسفہ ھے۔ کانٹ کی تنقید عقل محض مغربی تہذیب کا سب سے بڑا علمی ورثہ غالباً اس وجہ سے ھے کہ اس نے برکلے اور ھیوم کی تنقیدوں کی روشنی میں ان مسلمات کی منطقی بنیادین استوار کیں۔ کانٹ کی عظمت اس میں ھے کہ اس نے مسلماتی طریق فکر کی حمایت میں ایک اھم مقالہ لکھا۔ فشتے اور ھیگل کا نظام مسلماتی طریق فکر کا نمونہ ھے۔ اس لئے ان کے یہاں تجربہ کی دنیا مظہری ھے۔ مغرب نے اس خیال کو نہایت تکرار کے ساتھ پیش کیا ھے۔ چنانچہ افلاطون کے یہاں مظہر ارسطو کے یہاں مادہ گلیلیو اور نیوٹن کے یہاں صفات ثانوی کی حیثیت مظہری ھے۔

سائنس میں اس مسلماتی طریق کو نیوٹن کی طبیعیات سے فروغ حاصل ھوا۔ جس نے محض مسلماتی بنیادوں پر زمان و مکان کو 'محسوس، اور 'ریاضیاتی، میں تقسیم کر دیا۔ کسی ایسے نظام فکر میں یہ سوال نہیں اٹھتا کہ یہ مسلمات صحیح ھیں یا غلط۔ کیونکہ ایسی صورت میں ھم مسلمات کی دنیا میں آگے بڑھتے چلے جاتے ھیں۔ یہاں تک کہ مسلمات کی حیثیت روایتی ھے یا حقیقی مابعدالطبیعیاتی مسائل کی طرح ھمارے سامنے آ جاتے ھیں۔ اس لئے مسلماتی فکر میں مسلمات سے نظریات کی طرف جانا چاھئے۔ نظریہ وہ منطقی استخراج ھے جو مسلمات کے ربط باھمی سے حاصل ھوتا ھے۔ معین حالات میں مسلمات کے منطقی استخراج کو تجربی دنیا کی شہادت مل جاتی ھے۔ لیکن یہ شہادت مسلمات کے صحیح یا غلط ھونے پر کوئی روشنی نہیں ڈال سکتی ھے۔ کیونکہ کسی تجربہ کے محدود دائرہ میں مسلمات کے سارے امکانات کی توثیق ممکن نہیں ھوتی ھے۔

اس مسلماتی رجحان کی وجہ سے مغربی فلسفہ میں ایجابیت ایک باقاعدہ فلسفہ

کی حیثیت نہیں رکھتی ہے[8] ۔ ایجابیت کا صرف ایک ہی مفہوم ہے ۔ کہ ساری کائنات تجربہ کے دائرہ تک محدود ہے ۔ اس لئے محض تجربہ کی دنیا مغرب کے لئے ایک متناقض فیہ تصور رہا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب میں علمی انحطاط کے دور ہی میں ایجابیت کو فروغ حاصل ہوا ۔ جس دور میں کوئی نابغہ روزگار اپنی ذات کی گہرائیوں سے 'جہاں نو' کی تشکیل نہیں کرتا ۔ وہ زمانہ نئے مسلمات سے خالی رہتا ہے اور زندگی کے مسائل حل کرنے کے لئے تجربہ کا سہارا لینا پڑتا ہے ۔ اس دور میں بھی ایجابیت کو مکمل فلسفہ کی حیثیت نہیں ملتی ہے کیونکہ اس کا دائرہ اثر اس وقت بھی مسلمات سے پورے طور پر آزاد نہیں ہوتا ۔ اس لئے اپنی انتہا کو پہنچ کر یہ فلسفہ خود تردیدی پر ختم ہوجاتا ہے[9] ۔

مسلماتی طریق کی اولیت کے باوجود مغرب نے تجربہ کو اہمیت دی ہے، اسکی حیثیت ثانوی ہے ۔ ثانوی حیثیت دینے کے باوجود مغرب نے تجربہ کے محدود تصور کے تحت بشریات۔حیاتیات اور طبعی تاریخ میں جتنا مواد جمع کیا ہے۔ وسیع جمالیاتی وجدان کی حامل مشرقی تہذیب میں اس کی جھلک نظر نہیں آتی ہے۔ تجربہ کے مفہوم کا یہ فرق مشرق اور مغرب کے مزاج کا فرق ہے ۔ مغرب کے نزدیک تجربہ کی دنیا محدود اکائیوں کی دنیا ہے ۔ جو محدود متغیر۔عارضی اور حادث ہے ۔ حقیقت غیر متغیر ۔ مستقل اور ہمہ محیط ہے ۔ مشرق اور مغرب میں تجربہ کی اس تعریف اور حقیقت کے تصور میں اختلاف نہیں ۔ فرق صرف یہاں ہے کہ تجربہ کی محدود اکائیوں کی دنیا اور ہمہ محیط حقیقت کی دنیا کے درمیان کوئی خلیج نہیں ہے۔ تجربہ کے یہ چھوٹے چھوٹے دائرے ۔ اشیا' اور افراد 'غیر ممیز جمالیاتی مسلسلہ کے امتیازات ہیں ۔ اس لئے ان امتیازات سے اس غیر ممیز حقیقت کی طرف جانے کے لئے کسی خارجی اصول کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ اس طرح جو چیز مغرب کے لئے ایک مسلمہ ہے ۔ مشرق کے لئے ایک زندہ تجربہ کی نوعیت رکھتا ہے ۔ کنفیوشس کا (Jen) لاوتزو (Lao-Tzu) کا (Tao) بدھ کا نروان ۔ اور اقبال کا عشق اس غیر ممیز جمالیاتی مسلسلہ کے وجدان کا نام ہیں ۔

تجربات سے آزاد خالص مسلماتی نظام مشرقی ذہن کے لئے اس لئے قابل قبول

8. Northrop, F.S.C., *The meeting of the East and West*, Chap. X, Page. 386-389.

9. Mises., *Theory & History*, (1957) pp. 3-4.

نہیں ہو سکتا کہ مشرقی ذہن حقیقت کے تجربہ سے ابتدا کرتا ہے۔ فرضیہ سے نہیں۔ افلاطون اور کانٹ کی ہم مسلکی میں اقبال کو جو دقت محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ عقل خارجی عالم پر باہر سے عائد کی جاتی ہے۔ جس سے عالم اور معلوم میں ناقابل عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ اس ابتدائی دقت کے بعد ہر علمی کوشش نا قابل قبول موضوعیت۔ تشکیک یا اذعانیت پر ختم ہو جاتی ہے۔ دونوں حل انتہا پسندانہ ہیں۔ اس مسلماتی طریق کی ترویج و اشاعت سے علمی مسائل اس لئے حل نہیں ہوتے ہیں کہ ان کے پیچھے ایک خام ما بعد الطبیعیات کارفرما ہوتی ہے۔ جو علم میں 'دوئی، مذہب میں 'ماورائی خدا اور کائنات، زندگی میں 'علم و عمل، کا تضاد پیدا کر دیتی ہے۔ ایک صحیح مابعدالطبیعیاتی پس منظر تیار کرنے کے لئے مغرب کو اس طریق علم کو خیر باد کہنا پڑیگا۔ اور مشرق کی طرح تجربہ ذات سے ابتدا کرنی پڑے گی۔ جسمیں وجود کی ماہیت۔زمان خالص کا وجدان حاصل ہوسکے۔ اور محض مکانی تصورات کی عقلی توجیہ تک توجہ محدود ہوکر نہ رہ جائے۔ اقبال کے یہاں عقل کی کم کوشی سے یہی سطحیت مراد ہے۔ چونکہ عقل صرف اس خارجی پہلو تک محدود رہتی ہے۔ اور معقولات یا اصول تفہیم کے سانچے ان پر منطبق ہوسکتے ہیں۔ اس لئے عقل ماہیت وجود کی تلاش میں گہرائیوں میں نہیں اترتی۔ عقل جب اس محدود اور معین مکانی سیاق میں کوئی مفروضہ قائم کرتی ہے تو اسے مردہ کائنات کے لئے ایک اٹل قانون سمجھتی ہے۔ لیکن ہر لمحہ 'تازہ آفریں، کائنات میں عقل کا یہ خارجی عمل زیادہ دیر تک قابل عمل نہیں رہتا۔ اس طرح عقل 'زمان خالص، کو عقلی تصورات میں سمجھنے کی ناکام کوشش کرتی رہتی ہے۔ نئے تجربات اور نئے مسلمات اس کا خاصہ بن جاتے ہیں۔ عقل مردہ اور ساکت کائنات کے جتنے تمثالات قائم کرتی ہے ان کا کوئی مجموعہ حقیقت زماں کا خاکہ پیش کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اس لئے وہ انتہائی عمومیت جو ایک بسیط وجدان کے تحت ایک زندہ تجربہ بن جاتی ہے سائنسی طریق فکر سے ممکن نہیں ہوتی۔

مغرب کی فکری زندگی میں اس نقطہ نظر سے آزاد استثنائی مثال نہیں مل سکتی ہے۔ مغربی تہذیب کا حیاتیاتی نقطہ نظر اس اعتبار سے بڑا اہم ہے کہ اسکے پیچھے عقلی طور پر بوجھل۔ریاضیاتی۔دینیاتی اور مابعدالطبیعیاتی دور گزر چکا ہے۔ اسلئے یہ خیال گذر سکتا ہے کہ صدھا سال کے تجربات سے فائدہ اٹھا کر مغرب نے اپنی روح کے خلاف بغاوت کی ہوگی اور عقل کے بجائے تجربہ کو نقطۂ آغاز قرار دیا ہوگا۔ لیکن حیاتیاتی فلسفہ کی روح بھی مغربی ثقافت کا

ایک ایسا مظہر ہے۔ جو تمام مظاہر سے متوافق ہے۔ حیاتیات بھی طبیعیات کی طرح کائناتی مظاہر میں اسباب و علل دریافت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ ''ڈراون کے فلسفہ کا مقصد فکر کو غائی علتوں سے آزاد کرنا تھا۔ وہ فاعلی علتوں کی روشنی میں فطرت کو سمجھنے کا خواہاں تھا،، [10]۔ گویا حیاتیات، دینیات اور ما بعدالطبیعیات کی بسیط جبریت کے بجائے محدود جبریت کا سبق دیتی ہے۔ مغرب میں آج بھی یہ رجحان موجود ہے یہ خیال کہ سائنس کی ترقی ایک عرصہ تک محض اس وجہ سے رکی رہی ہے کہ انسانی ذہن علت غائی کا پابند رہا آج بھی ایک مقبول تصور ہے [۱۱]۔ ایسی غائیت اور علیت دونوں ہی جبریت کی مثالیں ہیں جو عقل کے مخصوص طریق فکر کی پیداوار ہیں۔

(۳)

مغربی فلسفہ معطیہ حس اور قبل تجربی مسلمات سے علم کا آغاز کرتا ہے چونکہ معطیہ حس کو مسلمات، یا مسلمات کو معطیہ حس میں تحویل نہیں کیا جا سکتا اس لئے مغربی نظام فکر میں ثنویت بنیادی فلسفہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مشرقی ذہن معطیہ حس کی اولیت سے ابتدا کرتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ مشرق ذہن کے لئے معطیہ حس کی کیا حیثیت ہے؟ مغربی فلسفہ نے جسے معطیہ حس قرار دیا ہے وہ واقعی تجربہ کے تجریدی نقطے ہیں۔ جیمس اور برگساں نے اس حقیقت کو محسوس کرنے کے بعد ہیوم کے ذراتی نظریہ ذات سے آگے ایک گہری حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس حقیقت سے یہی 'جمالیاتی مسلسلہ' مراد ہے جس میں امتیازات پائے جاتے ہیں۔ اس طرح مسلمات سے آزاد خارجی عالم کا تجزیہ مخصوص اور معین حسی معطیہ کے بجائے ممیز جمالیاتی مسلسلہ کو محیط ہوتا ہے۔ جس میں یہ تجربہ ایک اکائی کی طرح نہیں ہوتا ہے۔ تجربہ کی کڑی سے کڑی ملتی چلی جاتی ہے اور حواس کا دائرہ کائنات کی طرح پھیلتا جاتا ہے۔ مشرق کے لئے یہ حقیقت مظہری ہے۔ کیونکہ اس میں امتیازات کے چھوٹے چھوٹے دائرے موجود ہیں۔ محویت یا استغراق کا ایک عالم ایسا بھی ہے جس میں یہ امتیازات کم سے کم ہو جائیں۔ امتیازات کو ختم کرکے حقیقت محض سے وابستگی وہ زندہ تجربہ ہے جو مشرق کے لئے ایک حقیقت کا درجہ رکھتا ہے [12]۔ ذات اور اشیاء ایک واحد حقیقت ساریہ کے ممیز نقطے ہیں۔ اس لئے حقیقت کی تلاش میں خود کو محض ممیز نقاط تک محدود کر لینا مشرقی ذہن کے نزدیک

---

10. Cassirer., E., *An Essay on man*, 1953, Chap. I, PP. 36.
11. Dewey. J., *Reconstruction in Philosophy*, Also see: Whitehead A.N., *Science and the Modern World*'.
12. Northrop. F.S.C., *The meeting of the East & West*, 1950, Chap. IX - X.

جہل کے مترادف ہے۔ برگساں نے تجربیت اور عقلیت پر جو اعتراضات کئے ہیں ان کا بنیادی نکتہ یہی ہے۔ چونکہ ایک مسلسل متغیر حقیقت کا تجربہ ساکت ادراک یا بے جان تعقل سے ممکن نہیں ہے اس لئے تجربہ اور عقل کو علم کی بنیاد قرار دینا تلاش حق کے منافی ہے[13]۔ برگسانی فلسفہ میں طریق علم کا تعین حقیقت سے ہوتا ہے۔ حقیقت کا تعین علم سے نہیں ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے برگساں کا فلسفہ مغربی تہذیب میں ایک بڑے اجتہاد کا درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ ڈیکارٹ سے لیکر کانٹ تک پورا فلسفہ علم سے حقیقت کی تلاش کی کوشش رہا ہے۔

اسی مشابہت کے باوجود اقبال اور برگساں دونوں ہی مشرق کے تصور حقیقت سے اختلاف رکھتے ہیں۔ مشرقی ذہن اقبال اور برگساں کے نزدیک حقیقت واحد اور روحانی ہے۔ ایک تسلیم شدہ امر ہے۔ اس کے بعد اقبال اور برگساں کے یہاں روح اور حیات کی عینیت سے خالص زمانی حقیقت کے جس تصور کی تشکیل ہوتی ہے وہ مشرق کے لئے اجنبی ہے۔ مشرق میں حقیقت کے تغیر و ارتقاء کا کوئی تصور نہیں۔ حقیقت دائمی اور ہمہ محیط ہے۔ جس کا تجربہ ایک گہرے وجدان کے ذریعہ ہر جگہ کیا جا سکتا ہے۔ یہی وہ ما بعد الطبیعیات تھی جس نے ہندوستان، چین اور جاپان میں ہندویت، بدھ مت، جینیت، کنفیوشیت اور تاویت کے متوازی فروغ کا موقع دیا۔ چونکہ حقیقت ایک ہے اور استغراق و محوی وجدان میں خود کو بے نقاب کرتی ہے اس لئے زندگی کا ہر وہ طریقہ جو اس کی طرف اشارہ کرتا ہے مساوی صداقت کا حامل ہے۔ شاید اسی وجہ سے ان مذاہب میں تبلیغ مذہب کو فرض نہیں قرار دیا گیا۔ اس فرق کے ساتھ ساتھ اقبال کو مشرق کے فلسفہ میں کئی ایسی چیزیں مل جاتی ہیں جن سے ان کے وجدان کی منطق کو سہارا مل سکتا ہے۔ چونکہ حقیقت ایک راست تجربہ کی حقیقت رکھتی ہے حواس اور عقل ایک ہمہ محیط حقیقت کی آگہی کے لئے موزوں نہیں۔ اس لئے حواس اور عقل سے ہٹ کر کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہیئے جو اس ہمہ محیط حقیقت کا تجربہ ممکن بنا سکے۔ اس مقام پر پہنچ کر اقبال مشرق کے وجدان کے تصور کو قبول کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے برگساں۔اقبال اور مشرقی ذہن کے لئے حقیقت طریق علم وضع کرتی ہے۔ اور مشرقی فلسفہ حقیقیت کا ایک نظام بن جاتا ہے۔

مشرق نے اس وجدان کا ثبوت زندگی کے ان تمام مظاہر میں دیا ہے۔

---

13. Bergson; H., *Introduction to Metaphysics*, PP. 187 - 238. (*The Creative Mind*).

جہاں حس و جذبہ کی اولیت اہمیت رکھتی ہے ۔ مشرق کے غیر پیغمبرانہ مذاهب اسی وجدان پر مبنی ہیں ۔ نیز ان کی رواداری میں علم و تجربہ سے آزاد ہمہ محیط حقیقت کا اقرار پایا جاتا ہے ۔ مشرق کی زبان، رسم الخط اور مصوری میں بھی اس کا سراغ ملتا ہے۔

چینی زبان اپنے رسم الخط کے لحاظ سے تمام دیگر زبانوں سے مختلف ہے۔ دوسری زبانوں میں حروف کی ساخت کا تعلق اشیاء سے ہوتا ہے ۔ مگر چینی زبان جو حواس کی دنیا میں انتہا درجہ یقین رکھتی ہے، حروف و اشیاء کے فاصلہ کو کم کرنے کی کوشش کرتی ہے ۔ چینی زبان کی حسی اولیت کا اثر یہ ہے کہ اس زبان میں قواعد کا وہ لحاظ نہیں جو مغرب کی سائنسی زبان کا خاصہ ہے۔

بسیط جمالیاتی حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد مذہب شاعری اور مصوری میں صرف جمالیاتی رجحان باقی رہ جاتا ہے ۔ مغرب میں ذات، خدا اور کائنات سب کے سب ایسے تصورات ہیں جن کا راست تجربہ ممکن نہیں ہے ۔ مشرقی ذہن کے لئے یہ سارے تصورات زندہ تجربہ کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ مغرب کا مفکر عقل کو خارج سے کائنات پر عائد کرتا ہے، مغرب کا پیغمبر خدا کی پدری حیثیت کو ایک ایسا تصور قرار دیتا ہے جس کا تجربہ ممکن نہیں ۔ یہ دوئی پسندی مصوری میں فطرت اور فنکار کے مابین اسی قسم کا رشتہ باقی رکھتی ہے ۔ مغرب کا مصور جب فطرت کی عکس کشی کرتا ہے تو اسے باہر کی طرف سے دیکھتا ہے۔ اس لئے میکائیل آنجیلو۔ بیتھوفن اور دوستاوسکی کے بارے میں یہ سوال نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ محض تسکین ذوق کے لئے فن کی تکمیل کرتے ہیں ۔ فن پارہ ان کے یہاں علامت کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ افلاطون نے اپنے ما بعد الطبیعیات کے سہارے نقل کی اس معمولی کوشش کو ایک ادنی مقام دیا ہے۔ ارسطو کا 'استحضاری نظریہ، فن کا تشکیلی اور تکوینی تصور پیش کرتا ہے ۔ جس کی منطقی ساخت نیوٹن کی طبیعیات یا کانٹ کی علمیات سے مختلف نہیں ہے ۔ شاید اسی لئے دانتے کی طربیہ الہیہ اعلی درجہ کی شاعری کے ساتھ ساتھ مسیحی عقائد کی تشریح بھی ہے ۔ جاوید نامہ کا ما بعد الطبیعیاتی پس منظر۔ طربیہ الہیہ سے کتنا مختلف ہے ۔ اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے ۔ کہ یہاں گوتم۔طاہرہ۔غالب۔ حلاج۔نطشے اور شرف النساء مذہب و وطن سے زیادہ معروضی اقدار کی علامتیں ہیں، اس طرح مشرق کا فن کار مسلمات سے آزاد ہو کر جب حقیقت کی گہرائیوں میں اترتا ہے ۔ تو قبل تجربی تصورات سے اثر انداز ہوئے بغیر صرف اس زندہ تجربہ

کو بیان کرتا ہے جو ضرورت، مصلحت اور مقصد کے محدود دائرہ میں نہیں آتا۔ مغرب میں کمال فن کا معیار تصور یا مقصد کے پیشکش کی کامیابی ہے۔ مشرق کا فنکار جو فطرت کو داخل کی طرف سے دیکھتا ہے اسکے ذوق سلیم کا امتحان صرف جمالیاتی حقیقت کا وجدان ہے۔

کنفیوشس کی سماجی اخلاقیات اور تاویت کی وحدانیت میں یہی جمالیاتی وجدان انسانی رشتے اور خارج اور داخل کی ہم آہنگی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس لحاظ سے مشرقی ذہن، جمالیاتی عنصر کی اولیت سے ابتدا کرکے ایجابیت، حقیقیت اور واحدیت کا تصور پیش کرتا ہے۔ مشرقی ذہن کے ان نتائج تک پہنچنے کے بعد اقبال کے فلسفہ کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وجدان کے اس نظریہ کو تسلیم کرنے کے بعد اسکے مضمرات کثرتیت کو ایک قابل قبول نظام نہیں رہنے دیتے۔ کیونکہ وجدان کو حقیقت ساریہ کی بنیاد پر طریق علم قرار دینے کے بعد ذات کی اکائی کا تصور باقی نہیں رہتا۔ ذات کی ماھئیت کے زیادہ سے زیادہ تین نظریات ہو سکتے ھیں (۱) یا تو ذات ھیوم کے تجزیہ کے لحاظ سے معطیہ حس کا مجموعہ ہے۔ اگر ذات کی یہی ماھئیت ہے تو ھیوم اور برکلے کی ناقص تجربیت کی بنیاد پر اس کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن ھیوم کا خود انکاری فلسفہ اس کی تردید کرتا ہے۔ (۲) ذات کو منطقی مسلمہ کی حیثیت دی جا سکتی ہے۔ چونکہ انسان کا تجربہ اس کا جواب نہیں دیتا اس لئے مشرق کے لئے یہ حل قابل قبول نہیں ہے۔ (۳) ذات کو ایک ممیز جمالیاتی مسلسلہ کی حیثیت دی جا سکتی ہے جو لازمی طور پر غیر ممیز جمالیاتی مسلسلہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں بدھ مت کا غیر انائی فلسفہ اقبال کے فلسفہ کے بر خلاف زیادہ منطقی نظام ہے۔ اگر ذات ایک تجربہ ہے تو یا تو ھیوم کے محدود تجربہ کا معروض ہے یا مشرق کے بسیط وجدان کا مواد۔ پہلی صورت میں یہ حسی معطیہ کا مجموعہ ہے۔ دوسری صورت میں ”غیر ممیز جمالیاتی مسلسلہ کا ایک عارضی اور حادثی امتیاز ہے۔ اس طرح ذات کی حقیقت تجربہ کی بنیاد پر یا ھیوم کی ائتلافیت پر ختم ہو جاتی ہے۔ یا مشرقی فلسفہ کے وسیع وجدان کی نذر ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے ذات کی اکائی کا تصور ایک منطقی مسلمہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا ہے۔

اقبال کی کثرتیت کا فلسفہ وجودیاتی واحدیت کو قبول کرنے کے باوجود باقی رہ سکتا ہے۔ حقیقت ایک ہے۔ کثرت محض تعین و امتیاز ہے۔ مگر ہر تعین و امتیاز بھی حقیقی ہے۔ کیونکہ یہ حقیقت ساریہ کے تعینات ھیں۔ اسی طرح

ذات اور غیر ذات کے درمیان وجودیاتی حد بندی نہیں ہو سکتی ۔ اگر یہ حل پیش بھی کیا جائے تو یہ ایک ناقص حل ہوگا ۔ کیونکہ حقیقت ساریہ کا وجدان ھی ذات اور شے کو حقیقت بخشتا ھے ۔ کیونکہ یہ ذات اور شے میں ایک محیطی رشتہ کی طرح موجود ھے ۔ کنفیوشس کے یہاں انسانی رشتہ کا مفہوم یہی ھے کہ تمام افراد حقیقت ساریہ کے امتیازات اور تعینات ھیں ۔ اس لئے تمام افراد ایک ھی حقیقت سے تعلق رکھتے ھیں ۔ اس لئے یہی حقیقت افراد کے مابین ایک آفاقی رشتہ بن جاتی ھے ۔ اس رشتہ کا وجدان ھی سماجی اخلاقیات کا حل ھے ۔ تاویت کی وجدانیت میں یہی نقطہ موجود ھے کہ خارج اور داخل کی ہم آھنگی دونوں میں مشترک حقیقت ساریہ پر ھی مبنی ھے — مصور یا مفکر جس قدر اس وجدان کا مالک ھوتا ھے خارج اور داخل میں اسی قدر ھم آھنگی پیدا ھو جاتی ھے ۔ بدھ کا نروان حقیقت ساریہ کا وجدان ھے ۔ چونکہ کائنات میں ایک حقیقت ساریہ ھے اس لئے بدھ کے نزدیک مدارج وجود کا فلسفہ کوئی مفہوم نہیں رکھتا اور وجدان و جہل کی سرحدیں ایک دوسرے سے ملی ھوئی ھیں —

ما بعد الطبیعیاتی واحدیت کے ساتھ علمیاتی کثرتیت کا فلسفہ کوئی نیا حل نہیں ھے ۔ مغرب میں لائبینز اور مشرق میں برھمنیت اس کی مثالیں ھیں ۔ مشرق کی برھمنیت کو اس فلسفہ کا بڑا خمیازہ بھگتنا پڑا ۔ ''غیر ممیز جہالیاتی مسلسلہ،، کا وجدان ھی علم و آگہی کا وجدان ھے ۔ اس لئے سماجی درجات کا تعین بھی وجدان حقیقت کے لحاظ سے ھونا چاھئے ۔ برھمنیت نے وجدان کے درجات کا فلسفہ پیش کرکے ھنودیت کو فرقوں میں تقسیم کر دیا ۔ ھنودیت کی مصوری کا علامتی رجحان اسی عملی دقت کا حل ھے ۔ چونکہ لوگ اس حقیقت محضہ کے وجدان میں قت محسوس کرتے ھیں اس لئے انہیں تمثیل و تشبیہ کی زبان میں حقیقت سے روشناس کرانا چاھئے ۔ سب سے بہتر وہ لوگ ھیں جو حقیقت کا راست وجدان رکھتے ھیں ۔ اس کے بعد وہ جو علامتوں سے حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ھیں ۔ اور آخر میں وہ لوگ ھیں جو مدارج وجود کے اس فلسفہ میں کوئی مقام نہیں رکھتے اور جنہیں حقیقت کے وجدان کا کوئی اشارہ نہ محویت سے ملتا ھے نہ خارجی علامتوں سے ۔ اس لحاظ سے بدھ مت اس فلسفہ کے ساتھ ساتھ اسکے سماجی اور اخلاقی نظام کے خلاف بھی ایک رد عمل تھا ۔

اقبال تجربہ ذات کے فلسفہ کے قائل ھیں ۔ اور ان عملی دقتوں کو ایک حقیقت کی حیثیت سے تسلیم کرتے ھیں ۔ اقبال کے نزدیک روحانی حقیقت کے

سارے مظاہر روحانی ہیں چاہے وہ زمانی ہوں یا مکانی اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت ایک ہے اور اسکی ماہئیت ''زمان خالص،، ہے۔ ہر مظہر وجود کی حقیقت کا مسئلہ اس وجدان سے حل ہو جاتا ہے جو ہر ذات کو حاصل ہے۔ اقبال کے نزدیک انا یا خودی کا مفہوم یہی ہے۔ اس تجزیہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال کے فلسفہ کے پس پردہ نہ تو مغربی ثقافت کا پس منظر ہے نہ مشرقی تہذیب کا سیاق و سباق۔ کیونکہ ان کا فلسفہ ان میں کسی سے پوری مطابقت نہیں رکھتا۔ اس سے اس خیال کی طرف رہنمائی ہوتی ہے کہ اقبال کا فلسفہ ایک ایسی ثقافتی روح کا مظہر ہے جو ایک علیحدہ اکائی کی حیثیت رکھتی ہے۔

(۴)

کسی ثقافت کی روح کا سراغ وہاں مل سکتا ہے۔ جہاں ذات و کائنات کے ربط و تعلق کا احساس۔ اشاری و علامتی فکر کو فروغ دیتا ہے۔ یہ اشارتی اور علامتی فکر۔افراد کی ذات کی اکائیوں کے بجائے تہذیبی اکائیوں کی مظہر ہوتی ہے۔ جو نطق گویائی کی ابتدا سے اعلیٰ مابعدالطبعیاتی نظام تک سارے امکانات میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ کلاسیکی تہذیب ذات و کائنات کے تعلق کو صورت و مادہ کے رشتہ سے ظاہر کرتی ہے۔ جو ملطی مدرسہ کی ناقص کونیات سے ارسطو کے مکمل نظام تک ایک غیر منقطع رشتے کے طرح نظر آتا ہے۔ مغربی تہذیب میں یہ قوت و ماسکہ کا رشتہ ہے۔ بیکن کے فلسفہ تسخیر فطرت اور گلیلو اور نیوٹن کی طبیعیات کا یہ اساسی تصور ہے۔ اسے خائزر کی عقل محض میں ایک مکمل نظام کی شکل مل جاتی ہے۔ مجوسی ثقافت کے نزدیک یہ بنیادی ربط نور و ظلمت کی مخالف جہات کا رشتہ ہے۔ ثقافتی روح کے اس ابتدائی تمثال سے اضداد کے ما بعدالصات کی تشکیل ہوتی ہے۔ جس میں خیر و شر 'اہر من و یزدان، جنت و دوزخ متضاد تصورات کی حیثیت سے موجود ہے۔ انفرادی روح (Soul) اور کائناتی روح (Spirit) کا فرق مجوسی ثقافت کے مذہبی۔ اخلاقی اور سیاسی زندگی کا خاکہ فراہم کرنے کے اعتبار سے بہت اہم ہے۔

روح منفرد ہے۔ اور کائناتی روح ایک مشترک رشتہ ہے۔ روح کے مالک افراد اس کائناتی روح میں شریک ہوتے ہیں۔ یہ کائناتی روح ان میں داخل ہوکر اپنے فیض سے انہیں ایک رشتہ میں منسلک کردیتی ہے۔ انفرادی

اور کائناتی روح کا یہ تصور ہمہ اوست کے فلسفہ کا نقطہ آغاز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی تہذیب کے 'انا، یا 'ذات، کے مترادف مجوسی تہذیب میں کوئی تصور نہیں ہے۔ کیونکہ افراد میں نور کی اشراق حقیقت کسی فرد کی اکائی سے معین نہیں ہوتی ہے۔ مشترک نوری حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد 'انا، اور 'ذات، کے بجائے ہمہ کا تصور باقی رہ جاتا ہے۔ فیض اور اشراق نور کے اس فلسفہ میں 'ارادہ، یا فکر 'ذات، یا 'انا، کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

'انا، اور 'ذات، کے انکاری فلسفہ میں عمومی رائے کی حیثیت اساسی ہوجاتی ہے۔ کیونکہ حقیقت کا سراغ کسی ایک ذات سے نہیں مل سکتا ہے۔ تمام افراد میں شریک کائناتی روح کا اظہار ہی حقیقت کا اظہار ہے۔ اسلامی شریعت میں قرآن و سنت اجماع اور اجتہاد کے پس پردہ یہی تصور کام کر رہا ہے۔

عقائد مذہبی کے علاوہ سیاسی اور سماجی زندگی میں 'اجماع، کا تصور بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اگسٹائن کے ''شہر الہیہ،، کا مفہوم اس سے زیادہ نہیں کہ یہ ایک ہی عقائد کے لوگوں کا اجتماع ہے۔ چونکہ ایک کائناتی روح سارے قوانین زندگی کا سر چشمہ ہے اس لئے مذہب اور سیاست۔ شہری اور مذہبی زندگی کا وہ نمایاں فرق جو مغربی تہذیب میں نظر آتا ہے یہاں موجود نہیں۔14

اقبال نے اشپنگلر کی اس تشریح پر حیرت کا اظہار کیا ہے۔ اس تبحر علمی کے باوجود مجوسیت اور اسلام کا فرق وہ محسوس نہ کر سکا۔ اور رسمی مشابہت کی بنیاد پر اسلام کو محض خالصیت کی ایک تحریک قرار دیدیا۔ اقبال کا خیال ہے کہ یہ نظریہ اس اعتبار سے غلط ہے کہ اسلامی زندگی مجوسی ثقافت سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتی ہے۔ نیز کلام پاک اور ارشادات نبوی کی روشنی میں اگر ایک کائناتی نقطہ نظر تشکیل دیا جائے تو وہ مجوسی ثقافت سے بہت مختلف ہوگا۔ اس کے تحت زمان و مکان، خدا، ذات اور کائنات کا باہمی ربط ایک دوسرا خاکہ پیش کرتا ہے۔ 'ہمہ اوست، اور 'فیض، کا تصور انسان کے بارے میں ایک ایسا نقطہ نظر ہے جس سے اس کی 'انا، اور 'ذات، بے معنی تصورات رہ جاتے ہیں۔ قرآن کے کائناتی نقطہ نظر کے تحت ذات کو جو حیثیت دی گئی ہے وہ آدم کی علامتی شخصیت میں ظاہر ہوتی ہے۔ جیسے خدا نے آب و گل سے

14. Spengler, O., *The Decline of the West*, 1928, Vol II, Chap. VIII, PP. 233 - 61.

پیدا کرنے کے بعد کائنات کی ذمہ داری سونپ دی ۔ یہ خالق کائنات کی بزرگی اور برتری کے ساتھ انسان کی عظمت کی داستان بھی ہے ۔ انسان کو کائنات کی ذمہ داریاں محض اس لئے سونپ دی گئیں کہ اسکی نظر 'حسن، کی گہرائیوں تک جا سکتی ہے ۔ کیونکہ اس کے دل میں عشق کا گداز موجود ہے ۔ 'خود گری، 'خود شکنی، اور 'خود نگری، جو فطرت مجبور میں موجود نہیں آدم کی شخصیت کی امتیازی صفات ہیں ۔ اس طرح انسانی عظمت اور اس کے قوائے عمل کا اعتراف قرآن میں ملتا ہے ۔ مجوسی ثقافت میں نہیں ۔

ان اختلافات کے پیش نظر یہ رائے قائم کرنے میں دقت محسوس نہیں ہوتی ہے کہ اسلام کی اپنی ایک ثقافتی اکائی ہے جو دیگر ثقافتی اکائیوں سے مختلف کائناتی نقطہ نظر کی حامل ہے ۔ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل، صرف اسلامی الہیات سے متعلق ایک فلسفیانہ کوشش نہیں ۔ بلکہ اسلامی ثقافت کا ایک خاکہ ہے ۔ ہر ثقافت ایک عضویہ کی طرح پیدا ہوتی ہے ، بڑھتی ہے، فروغ حاصل کرتی ہے، اپنے سارے امکانات کا اظہار کرکے ختم ہو جاتی ہے۔ اس پورے دور حیات میں جو چیز اسے دوسری تہذیبی اکائیوں سے علیحدہ کرتی ہے وہ بنیادی رشتے ہوتے ہیں جو افراد کی داخلی کائنات خارجی کائنات سے قائم کرتی ہے ۔ کیونکہ یہ ابتدائی رشتے ذات خارجی کائنات ۔ خدا اور زمان و مکاں کا تاروپود بناتے ہیں ۔ اسلامی ثقافت اس لحاظ سے ایک ایسے کائناتی نقطہ نظر کی حامل ہے جو اسکی ما بعدالطبیعیاتی علمیات،مذہب، سیاست اور معیشت کو ایک انفرادی حیثیت بخشتی ہے ۔

اسلامی الہیات کی جدید تشکیل میں اقبال نے انسان، خدا اور کائنات کا جو خاکہ پیش کیا مختصراً یہ ہے ۔ ذات کائنات اور خدا کے باھمی تعلق پر غور کرتے وقت ہم ذات سے ابتدا کرتے ہیں ۔ ہمارے پیش نظر ایک ایسا عالم ہوتا ہے ، جسے خارجی یا مادی عالم کہا جا سکتا ہے ۔ انسان کا ابتدائی تجربہ اسے ایک علیحدہ اکائی کی حیثت دے کر فہم عامہ کی دوئی سے ابتدا کرتا ہے۔ فکر ، وجدان کی گہرائیوں سے گذرنے کے بعد یہ دوئی مظاہر نفس میں تحلیل ہونے لگتی ہے ۔ نیوٹن کی طبیعیات کے مسلمات لاک کے فلسفہ میں منتقل ہوگئے۔ لاک ذات اور مادہ کو علمیاتی حدیں قرار دیتا ہے ۔ ان میں تعامل کا رشتہ ہے۔ علم کی یہ ناقص تعریف برکلے اور ہیوم کی تحلیل کے نذر ہوگئی ۔ مادہ جوہر کی حیثیت سے باقی نہ رہا ۔ جدید طبیعیات نے کلاسیکی طبیعیات کے مسلمات کو فراموش کر کے نئے مسلمات کو قبول کر لیا ۔ اس سے کلاسیکی طبیعیات اور

روائتی مادیت کی دوئی اور ثبوت کا وہ تصور باقی نہیں رہا جو گلیلیو اور نیوٹن کے نظام میں اساسی حیثیت رکھتا ہے۔

مادہ کی آزاد اساسی حیثیت ختم ہونے کے بعد شعور اور حیات کی تحلیل باقی رہ جاتی ہے۔ اس کی تحلیل سے کوئی کائناتی اصول وضع کیا جا سکتا ہے۔ اور وجود کی ماہیت کا تعین ہو سکتا ہے۔ میکانیکی اصولوں پر شعور کی کوئی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ روائتی مادیت کی تاریخ سے اس ناکام کوشش کی شہادت مل سکتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شعور ایک آزاد عنصر ہے جسے کسی مادی عنصر میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ اب سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ شعور کی ماہیت کیا ہے۔ میکانیکی دنیا سے ہٹ کر فطرت میں جو کچھ باقی رہ جاتا ہے۔ اس سے غیر میکانیکی مقصدی اور خود تخلیقی فطرت کہہ سکتے ہیں۔ یہ نفس یا شعور کی ماہیت ہے۔

مادہ پہلے ہی نفسی مظاہر میں تحلیل ہو چکا ہے۔ شعور کی اصل غیر میکانیکی خود تخلیقی نفسی کیفیت ہے۔ اس طرح یہ نفسی کیفیت ایک کائناتی اصول بن سکتی ہے۔ نفسی وجودیات کی تشکیل اس طرح ہو سکتی ہے کہ حیات کی ہر لحظہ متحرک اور سیال کیفیت وجود کی ماہیت ہے اور شعور اس ماہیت کا ایک مخصوصی اظہار ہے۔ اس لحاظ سے حیات ایک ہمہ محیط حقیقت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔

حیات کا سیلان، حرکت ایک انفرادی تجربہ بھی ہے اور ایک کائناتی اصول بھی ہے۔ حیات کی اس انفرادی تجربہ کا نام وجدان ہے۔ اسکی راہ ذات کو کائنات کے قائم بالزمان ہونے کا یقین ہوتا ہے۔ اس انفرادی وجدان میں ہم مسلسل اور متغیر متحرک اور رواں دواں زندگی کی گہرائیوں میں پہنچتے ہیں۔ تو اس کے مرکز کا پتہ چلتا ہے، ''جہاں سے خطوط باہر کی طرف پھیلتے ہیں۔ گویا نفس کے دو پہلو ہیں۔ ایک کی حیثیت مرکزی ہے اور دوسرا پہلو خارج سے احساس و عمل کا رابطہ رکھتا ہے۔ جس سے خارج کی کثرت اور زمان مسلسل کا تصور پیدا ہوتا ہے[15]،، ۔

ذات کی اس تجربہ گاہ سے ماہیت وجود کے بارے میں جو کچھ معطیہ

15. Iqbal M., *Reconstruction of Religious thought in Islam*, Chap. PP. 777.

حاصل ھوتا ھے وہ ھمیں یہ رائے قائم کرنے کی ترغیت دیتا ھے کہ کائنات قائم بالزماں ھے۔ 'زمان خالص، ایک انائے مطلق کی ذات مرکزی ھے۔ اور خارجی کائنات اس کا خارجی شعوری پہلو ھے۔ اس منزل پر پہنچ کر اقبال کی مابعدالطبیعیات مکمل ھو جاتی ھے۔ چنانچہ دوسرے خطبہ میں ایک جگہ لکھتے ھیں —

''برگساں نے یہ غلطی کی کہ اس نے زمان مطلق کو نفس سے مقدم سمجھا ھے۔ زندگی کے تمام احوال کا جامع اور کثرت میں وحدت افرین نہ زمان مطلق ھو سکتا ھے۔ نہ مکان مطلق۔ یہ جامعیت کی کیفیت صرف نفس ھی میں ھو سکتی ھے۔ جو ھستی مطلق کے اندر ھے وہ نفس ھی کی کیفیت ھے[16]،،—

اقبال کا یہ ما بعد الطبیعیاتی خاکہ بڑی حد تک برگساں کے تصورات کے مماثل ھے۔ لیکن اس میں اقبال نے جہاں جہاں ترمیم کی ھے وہ اس لحاظ سے اھم ھے کہ اس سے ھی اسلامی ثقافت کی روح کا سراغ مل سکتا ھے۔

برگساں کا پورا فلسفہ تین بنیادی ثنویتوں پر مبنی ھے۔ اسکی پہلی ثنویت حیات اور مادہ کی ثنویت ھے۔ علمیات میں اس کے متوازی وجدان اور عقل کی ثنویت ھے، اور نتائجی اعتبار سے علم و عمل کا فرق تیسری ثنویت ھے[17]۔ برگساں کے نظام فلسفہ کے اعتبار سے طبیعیات کی بنیاد پر قائم ھونے والی روایتی مادیت اس لئے قابل قبول نہیں رھتی ھے کہ مادہ ایک کونیاتی اصول نہیں بن سکتا ھے۔ اس کے بر خلاف حیات اس سے بہتر مسلمہ ھے۔ اگر حیات ھی واحد اور حقیقی مسلمہ ھے تو اس سے تعلق رکھنے والی ساری چیزیں حقیقی ھیں۔ باقی مظہری ھیں۔ اس لئے برگساں کے یہاں مادہ، عقل اور عمل بے حیثیت ھیں۔ برگساں کی ما بعد الطبیعیات کو قبول کرنے کے بعد ھمیں تین بڑے مسائل کا حل تلاش کرنا پڑتا ھے۔ پہلا مسئلہ مابعدالطبیعیاتی مسئلہ ھے جس میں مادہ کی ماھیت کی توجیہ کرنا پڑتی ھے۔ دوسرا علمیاتی مسئلہ ھے جہاں عقل کی حیثیت کا تعین کرنا پڑتا ھے۔ تیسرا عملی زندگی کا مسئلہ ھے جہاں علم محض کے ساتھ عملی تقاضوں کی نوعیت پر روشنی ڈالنا پڑتی ھے۔ اگر برگسانی حل کو قبول کر لیا جائے اور حیات کے مظاھر وجدان اور علم تک خود کو محدود کر لیا

16. Iqbal M. *Ibid* (Trans. Hakim. K.A. "*FIKR-I-IQBAL*" PP. 786.
17. Colling wood. R.G., *The Idea of Nature* (1945), PP. 137.

جائے تو یہ ادنی درجہ کی داخلیت کا فلسفہ رہ جاتا ہے ۔ برگسانی فلسفہ کے یہ مضمرات ایسے ہیں کہ برگسانی نظام کو مشرقی فلسفہ پر ترجیح نہیں دی جا سکتی ۔ اسی لئے اقبال نے برگساں کے فلسفہ میں تغیر و تبدیلی کی اور عقل و وجدان ۔ مادہ و حیات اور علم و عمل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کوشش کی جھلک اقبال کے پہلے خطبہ ہی میں نظر آتی ہے جہاں وہ مذہبی وجدان کی انفرادیت کو بر قرار رکھنے کے ساتھ ساتھ یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل کے حاصل کردہ نتائج سے انہیں تطبیق دے سکیں ۔ عقل و وجدان کی ہم آہنگی کی یہ کوشش ان کے سارے خطبات میں نظر آتی ہے۔ دوسرے خطبہ میں برگسانی فلسفہ پر اعتراض کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :—

”اس نے تمام عقل کو مادہ اور میکانیکیت کے ساتھ وابستہ کر دیا ۔ لیکن میرے نزدیک فکر کی ماہیت میں اس سے زیادہ وسعت اور گہرائی ہے . . . . جس طرح زندگی عناصر کی کثرت میں وحدت اور عضوی تنظیم قائم کرتی ہے۔ اسی طرح فکر میں ادراک کی مختلف سطحوں پر اس کام میں مصروف رہتی ہے[18]،،—

اس علمیاتی ترمیم کے نتائج دور رس ہیں اس سے مظاہر کائنات کی حقیقت اور عمل کی اساسیت تسلیم کرنا پڑتی ہے ۔ اس لحاظ سے اس ترمیم و اضافہ کے بعد اقبال جو کائناتی نقطہ نظر پیش کرتے ہیں وہ ان کا اپنا نظام ہے ۔ جو اسلامی ثقافت کی روح کا مظہر ہے ۔ یہ فلسفہ قرآن کے پیش کردہ تصورات سے ہم آہنگ ہے جس میں ذات، کائنات، خدا۔عقل، وجدان اور احساس کی حیثیت باقاعدہ معین ہے ۔ یہ فلسفہ عالم اور معلوم ماورائی خدا اور کائنات کے بجائے ایک ہمہ محیط کائنات کا خاکہ ہے ۔ جس میں حیات و کائنات ، خدا اور بندے کا ربط ایک نامی اور نفسی کائنات کے باھمی اجزاء کا ربط ہے—

اقبال برگساں کے تصور عقل میں ترمیم کرنے کے بعد آگے بڑھتے ہیں۔ ماہیت وجود اور ماہیت حیات کی نفسی اور روحانی حیثیت ثابت ہونے کے بعد خارجی اور مادی عالم کی توجیہ اس طرح ہو جاتی ہے ”کہ حرکت کا تصور زماں کے تصور کے بغیر ممکن نہیں۔ زماں ایک نفسی کیفیت ہے ۔ اس لئے جہاں نفسی زندگی نہیں وہاں زماں نہیں ۔ جہاں زماں نہیں وہاں حرکت نہیں[19]،،

---

18. Iqbal. M., *Ibid*,
(Trans. Hakim. K.A. *Fikr-i-Iqbal*) Chap. II PP. 782

19. Iqbal M., *Ibid.*, Chap. III., Page 796.

مادی عالم اس حرکت کا مظہر ہے ۔ اس لئے یہ مادی عالم بھی اپنی ماہیت میں حقیقی اور روحانی ہے ۔ اقبال عینی تعلیل کی منطق سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ھیں کہ نفس ھی نفس کا باعث ہے ۔ روح سے روح ظاھر ھوتی ہے ۔ یہ ایک ھی حقیقت کے ظاھری اور باطنی پہلو ھیں ۔ چنانچہ اسی خطبے میں آگے چل کر لکھتے ھیں :—

''ہمارے نزدیک ھستی مطلق ایک معقول اور منظم نظام ہے ۔ جس کے اندر ایک عضوی وجود کی طرح ھر حصے کی ھستی دوسرے ھستی سے منسلک ہے اور اس میں مد غم ہے ۔ اور اس تمام کل کا ایک مرکزی 'انا، ہے20۔

حقیقت کے اس تصور تک پہنچنے کے بعد اقبال کو ھیگل اور بریڈے کی مطلقیت میں پیدا ھونے والی دقتوں سے سابقہ پڑتا ہے جسکو علامہ لائنز کی انفرادیت کی منطق سے ختم کرنے کی کوشش کرتے ھیں ۔

نفس و روح کا یہ عالم ایک کامل 'انا، کے ساتھ ساتھ مظاہر یا کثرت پر بھی مشتمل ہے ۔ یہ مظاہر کثیر بھی نفسی اور روحانی ھیں ۔ کیونکہ پوری حقیقت نفسی اور روحانی ہے ۔ فرق یہ ہے کہ انائے کامل سے لیکر نچلے درجہ تک سارے انا وجدان اور شعور کا فرق رکھتے ھیں ۔ چونکہ حقیقت کا انحصار اپنی ذات کے شعور پر ہے ۔ اس لئے اس عضوی کائنات کی ساری اکائیاں شعور اور وجدان کے جس درجہ پر ھوتی ھیں وھی ان کی حقیقت ھوتی ہے ۔

چونکہ نفسی اور روحانی زندگی کی ماھیت ، سیلان یا حرکت ہے ۔ اس لئے اس عضوی کائنات میں ھر لمحہ تخلیق اور افرینش کی گنجائش باقی رھتی ہے ۔

بقول اقبال :

''قرآنی نظریہ حیات سے یہ خیال بعید ترین ہے کہ کائنات میں کسی ازل سے معین نقشے کے مطابق حوادث ظہور پذیر ھو رہے ھیں ۔ از روئے قرآن کائنات اضافہ پذیر ہے،،21۔

ایک عضوی، تکثیری، ارتقاء پذیر اور متغیر حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد

---

20. Iqbal M., *Ibid.*, Chap. III., PP. 800.

21. Iqbal M., *Ibid.*, Chap. II., PP. 786.

زندگی کے بہت سے مسائل کا حل تلاش کرنے میں بڑی آسانی ہو جاتی ہے۔ حقیقت کے ظاھری اور باطنی دونوں پہلو حقیقت کے مسائل ھیں ۔ اس سے مذھب اور سائنس زندگی کے دو علیحدہ علیحدہ تقاضے پورا کرتے ھیں ۔ یہ ایک ثقافتی دائرہ میں ایک دوسرے سے ٹکرائے بغیر باقی رہ سکتے ھیں۔ چونکہ وجدان کی طرح عقل اور حواس مخصوص سیاق میں علم کا ذریعہ بن جاتے ھیں ۔ اس لئے خدا کے وجدان کے ساتھ ساتھ عالم محسوسات کا مشاھدہ اور تجربہ ، طبعی تاریخ، بشریات کیمیاء اور حیاتیات کے علوم میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ عالم بنیادی طور پر روحانی کے ساتھ تکثیری ھے ۔ اس لئے انفرادی ذمہ داری ۔ کوشش اور مقاصد کی تشکیل کی آزادی موجود ھے ۔ چونکہ ان سارے عناصر کے پس بین ایک ھی حقیقت ھے ۔ اس لئے تکثیری نقطہ نظر سماجی زندگی میں انتشار پیدا نہیں کرتا ھے ۔ اس روحانی وجود کی ماھیت حیات ھے ۔ اس لئے حرکت اس کا فطری عمل ھے ۔ حرکت تخلیق اور افرینش کا باعث ھے ۔ چونکہ کائنات میں تخلیق کا عمل مسلسل جاری رھتا ھے ۔ اس سے زندگی کا کوئی ساکت اور قدامت پسندانہ نقطہ نظر انسان کو کائناتی تقاضوں کے مطابق ڈھالنے میں کامیاب نہیں ھو سکتا ۔ کوئی تہذیب جب تغیر کائنات کی یہ بصیرت کھو دیتی ھے تو اخلاقی ایجابیت اس کا سماجی فلسفہ بن جاتا ھے ۔ المانوی معاشرہ اپنے علمی اور فنی کمال کے باوجود جنگ کی تباہ کاریوں سے نہ بچ سکا ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہاں حرکت اور تغیر کی بصیرت باقی نہیں رھی تھی ۔ 'کیا ھے، 'اور، کیا ھونا چاھئے، کا فرق جس قدر مٹتا جاتا ھے۔ تمدنی انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ھے۔ یہ حالت حقیقت زماں کو نہ سمجھنے سے پیدا ھوتی ھے۔ مسلمانوں کے یہاں تقدیر کا غلط مفہوم فی الواقع یونانی فلسفہ کا اثر ھے ۔ یونانی فلسفہ کی کورانہ تقلید نے مسلمانوں میں فکر و نظر کی بصیرت ختم کردی ۔ الکندی، فارابی اور ابن رشد ارسطو کے معمولی درجہ کے شارحین سے آگے نہ جاسکے۔ اس لحاظ سے اسلامی تصوف کا نظری پہلو تخلیقی کوشش ھے ۔ حقیقت زماں کو تسلیم کرنے کے بعد ھر شعبہ زندگی میں ترمیم و اضافہ کو تسلیم کرنے میں کوئی جھجھک نہیں ھوتی ھے ۔ فقہ میں اجتہاد کی راہ کھل جاتی ھے ۔ سیاسی زندگی میں انفرادی رائے کا احترام پیدا ھو جاتا ھے۔

ماھیت وجود کے اس فلسفہ کو اسلام کے تصور توحید سے وابستہ کرنے سے مذھب کی پوری روح کا واضح تصور سامنے آجاتا ھے ۔ چونکہ حیات کی ماھیت 'زماں خالص، ھے ۔ اس لئے اس واحد حقیقت ساریہ کو جغرافیائی، نسلی اور لسانی

دائروں میں محدود نہیں کیا جا سکتا چونکہ ایک ھی حقیقت پوری کائنات میں جاری و ساری ھے ۔ اس لئے اسکے خارجی اور باطنی حصوں کو علیحدہ علیحدہ اکائیوں کی حیثیت نہیں دینی چاھئے ۔ اور زندگی کو باھم مغائر حصوں میں تقسیم نہ کرنا چاھئے ۔ اس لئے اسلام میں مملکت وہ ذریعہ ھے جو وحدت آفرینی کی کوشش اور روحانیت کو عملی جامہ پہنانے کا ایک وسیلہ ھے۔ ان معنوں میں اسلام میں حکومت دینی حیثیت رکھتی ھے۔

مذھب کے زیادہ ماورائی پہلو یعنی حیات بعد الموت اور جنت و دوزخ کے مسائل پر اس کائناتی نقطہ نظر سے روشنی پڑتی ھے۔ چونکہ کائنات 'انائی، اکائیوں پر مشتمل ھے اور روح ناقابل تقسیم جوھر ھے اس لئے اس کا باقی رھنا قرین قیاس ھے ۔ قرآن پاک میں انفرادی بقا کی طرف اشارہ کیا گیا ھے ۔ جو اس فلسفہ کے تصورات سے مطابقت رکھتا ھے ۔ مکانی تصورات سے نجات حاصل کرکے ایک 'زمان خالص، کے تصور کے تحت جنت و دوزخ کو احوال نفس کی حیثیت دی جا سکتی ھے۔

اسطرح اسلامی ثقافت کا یہ کائناتی نقطۂ نظر ایک ایسا وجدان فراھم کرتا ھے ۔ جس سے ھر شعبہ زندگی کی تفہیم پیدا ھو سکتی ھے ۔ وقت و کائنات کے متصادم تقاضوں میں اس سے ھم آھنگی پیدا ھو جاتی ھے ۔ مذھب کے متوازی سائنس قدامت پسندی کے ساتھ حیات و کائنات میں نئے پن کا احساس ۔ سرمدی کیف کے ساتھ عملی اور وقتی ضرورتوں کا لحاظ ۔ خدا کی بزرگی اور برتری کے ساتھ انسانی عظمت کا احساس ۔ مملکت اور واحد مذھبی مرکزیت کے ساتھ انفرادی رائے کا احترام۔ قومی دولت کے ساتھ آزادی پیشہ ، تجارت اور کار و بار کا حق، غرضیکہ اس ثقافتی سیاق میں زندگی کے کتنے ھی مختلف اور متصادم تقاضے نہایت خوبی کے ساتھ ایک عضوی کائنات کے اجزاء کی طرح باھمی وابستگی رکھتے ھیں ۔ اسلامی ثقافت اس لحاظ سے زندگی کا ایک نہایت ترقی یافتہ اور مکمل تمثال پیش کرتی ھے ۔ جس سے محدود سیاق و سباق کے مسائل اس بسیط دائرہ میں آسانی سے حل ھو جاتے ھیں۔

اقبال کی اردو شاعری

ماہر القادری

تعقل و تدبر اور غور و فکر کے ساتھ ھی ''فلسفہ،، کی طرف ذھن منتقل ھوتا ھے۔ ھو سکتا ھے کہ کسی شخص نے علم فلسفہ کا ایک صفحہ بھی نہ پڑھا ھو اور اس فن کی ابجد سے بھی ناواقف ھو، مگر اس کے سوچنے کا انداز فلسفیانہ ھو۔ ایک عامی بھی جب اس طرح سوچتا ھے کہ یہ دنیا کس لئے بنائی گئی ھے، انسان کے پیدا کئے جانے کا کیا مقصد ھے؟ دنیا کا کارخانہ کس کے حکم سے گردش کر رھا ھے اور کیوں کر رھا ھے؟ــــتو ''کیوں،، ''کس لئے،، ''چون و چرا،، اور ("How" and "Why") کا تصور آتے ھی غیر شعوری طور پر فلسفیانہ مقدمات اور قضایا مرتب ھونے لگتے ھیں۔ فلسفہ کی اس ھمہ گیری کو ارسطو نے اسطرح ظاھر کیا ھے :ــ

''ھم فلسفیانہ انداز پر غور و فکر کرنا چاھیں یا نہ چاھیں،
مگر ھمیں فلسفیانہ طرز پر غور و فکر کرنا تو ضرور پڑتا ھے۔،،

ایک بچہ جب اپنی ماں سے کسی چیز کے بارے میں پوچھتا ھے کہ فلاں چیز کس لئے بنائی گئی ھے، تو فلسفیانہ زبان میں اس بچے کے اس استفسار کے بارے میں کہا جا سکتا ھے کہ وہ اپنی ماں سے اس شے کی ''علت غائی،، دریافت کر رھا ھے! غور کرنے، سوچنے اور دریافت کرنے کے یہی سادہ فطری تصورات ھیں جو فلسفہ کی کارگہ میں پہنچ کر نازک، دقیق اور غامض اور پیچیدہ بنتے چلے گئے ھیں بلکہ مرعوب کن اور حیرت انگیز بھی! فلسفہ ایک عالم حیرت اور دنیائے گومگو بھی ھے، بزم لطائف و ظرائف بھی ھے، اور جہان حقائق و واقعات بھی ھے! اشراقیت ھو یا مشائیت، سفسطائیت ھو یا ارتیابیت لذتیت ھو یا اور کوئی ''اِیت،، (ISM) یہ سب فلسفہ ھی کے آذرکدہ کے تراشے ھوئے صنم اور اسی لیبارٹری کے ''مرکبات،، و ''محلولات،، ھیں ــ

کوئی شک نہیں فلسفہ بعض اوقات ''خلا،، میں بھی بولتا اور حرکت کرتا ھوا دکھائی دیتا ھے، اور اس کی اس ''ماورائیت،، کا انسانوں کے عمل و تجربہ

سے مشکل ہی سے پیوند جوڑا جا سکتا ہے۔ فلسفہ کی اس ''رہبانیت،، اور ''مجذوبیت،، نے استعاروں اور اصطلاحوں کے طلسم کھڑے کر دئے ہیں، مگر اس سے انسانیت کو حیرت و ژولیدگی کے سوا اور کچھ نہیں ملا۔ شاید سسرو (Cicero) نے فلسفہ کے اسی رخ کو دیکھ کر کہا تھا۔

''کوئی بیکار اور لایعنی شے ایسی نہیں، جو فلسفیوں کی کتابوں میں نہ ملتی ہو،،

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ عام طور پر فلسفہ کا تعلق انسانی ذہن و فکر کی ''ورائیت،، ہی سے رہا ہے، اور کہیں کہیں تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ فلسفہ ہماری فطرت کی آواز ہے، یا یوں کہئے کہ ان جرعوں کے لئے ہماری فطرت تشنگی محسوس کر رہی تھی۔ پھر فلسفۂ جدید و قدیم میں ربط بھی پایا جاتا ہے۔ ارسطو کے یہاں جسے ''فلسفۂ اولیٰ،، کہا جاتا تھا، اسے ہمارے زمانہ میں ''ما بعد الطبیعات،، کہتے ہیں۔

اس تصویر کے دونوں رخ یہ ہیں کہ فلسفہ نے مسائل کی گرہیں بھی کھولی ہیں اور الجھنیں بھی ڈالی ہیں۔ یہ کہیں آب حیات ہے اور کہیں زہر ہلاہل — یہ تو اپنی اپنی یافت اور اپنا اپنا ظرف و ذوق ہے کہ فلسفہ نے کسی کو لاادریت اور تشکیک و نفی اور بے یقینی کی بھول بھلیوں میں لا کر چھوڑ دیا اور کسی کو یقین و ایمان کی حدوں تک پہونچا دیا۔ مولانا رومی کی طرح علامہ اقبال کو بھی اللہ تعالیٰ کے فضل سے فلسفہ نے الجھایا اور ڈگمگایا نہیں! اقبال کو حیرت فارابی اور پیچ و تاب رازی کی منزلوں سے بھی گزرنا پڑا۔ اور کیا عجب ہے کہ بو علی سینا کی طرح اقبال کو بھی ''غبار ناقہ،، سے واسطہ پڑا ہو۔ مگر کسی مقام پر اقبال کا قافلہ فکر و نظر ٹھیرا نہیں۔ اقبال نے تعقل و تفلسف کے ہر ڈوبتے ستارے کو دیکھ کر ''لا احب الآفلین،، کہا اور بڑھتا چلا گیا، یہاں تک کہ اس کا شعور پکار اٹھا۔

خودی کا سر نہاں، لا الہ الاللہ — خودی ہے تیغ، فساں لاالہ الااللہ
یہ دور اپنے براھیم کی تلاش میں ہے — صنم کدہ ہے جہاں، لاالہ الااللہ

اقبال کے مزاج و فطرت کی استقامت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ لوگ فلسفہ اور مغربی علوم کے دو چار جام پی کر بہک جاتے ہیں، لیکن اقبال

اسکے سمندر نوش کرکے بھی غیر متوازن نہیں ہونے پاتا۔ اس ظرف اور مزاج کے لوگ دنیا میں کم ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اقبال کے مزاج و فطرت اور فکر و رجحان کی یہی خصوصیت ہے، جو اس کی شاعری میں ''زمانہ ستیز،، اور ''کم آمیز،، بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ لفظی ترکیبیں اپنی معنویت کے اعتبار سے اقبال کی فطرت کی ترجمان و عکاس ہیں! اقبال نے زمانہ کی غلط کاریوں اور غلط اندیشیوں کے آگے ہتھیار نہیں ڈالے، بلکہ ان سے جنگ کی۔ مغربی فکر و تہذیب کے ان بتوں پر ضربیں لگائیں۔ اقبال کی ''ضرب کلیم،، نہ صرف یہ کہ اعلان جنگ بلکہ مغرب زدگی اور مادہ پرستی سے دست بدست جنگ ہے!

اقبال مفکر تھا، فلسفی تھا، مگر کیسا فلسفی —— جس نے فلسفہ کی چٹانوں کو تراش کر ان پر شعر و ادب کی میناکاری کی، بلکہ انہیں گل بوٹوں کی صورت دے دی ۔ شیشہ و سنگ کا یہی امتزاج اقبال کا فن ہے، اور اس مقام پر وہ دوسرے شاعروں سے منفرد نظر آتا ہے۔ خاقانی شروانی کتنا عظیم شاعر ہے، ''خلاق معانی،، کا لقب اسے زیب دیتا ہے۔ فلسفہ اور کلام و منطق سے اس نے اپنی شاعری میں کام لیا ہے۔ مگر اس کے نہ جانے کتنے اشعار چیستاں اور معمہ بن کر رہ گئے ہیں، جن کے سمجھنے میں ذہن و فکر کو بڑی ورزش کرنی پڑتی ہے! اقبال نے اپنی شاعری میں فلسفیانہ اصطلاحات سے کام نہیں لیا ۔ اور یہ دلیل ہے اس کے شاعرانہ مزاج کی لطافت کی—— کہ فلسفیانہ اصطلاحات سے شاعری بوجھل ہوجاتی ہے! اقبال کے شاعرانہ فن کا یہ کمال ہے کہ اس نے فلسفہ کی سنجیدگی اور خشکی کو رعنائی و رنگینی سے بدل دیا ۔ بلند سے بلند خیال، عمیق سے عمیق تر فکر اور نازک سے نازک مفہوم کو پیش کیا، مگر اس حسن و خوبی کے ساتھ کہ خیال کی بلندی کو عام ذہن و فکر چھو سکیں، فکر کی گہرائی تک دماغ پہنچ سکیں، اور مفہوم کی نزاکت سمجھ میں آسکے: ابہام اور ژولیدگی شعر و سخن کا حسن نہیں عیب اور نقص ہے، اقبال کا فن اس عیب سے پاک ہے، اس کے یہاں سلجھاؤ ہے، دل نشینی ہے، لطف بیان ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تاثیر ہے۔ اشعار ہیں کہ نشتر بن کر دلوں میں اترے جاتے ہیں، ''از دل خیزد بر دل ریزد،، کا صحیح مصداق!

شعر میں تاثیر قافیہ پیمائی اور لفظوں کے جوڑ دینے سے پیدا نہیں ہوتی، جذب دل اور سوز جگر اس کمال کو وجود میں لاتے ہیں۔ جو انگیٹھی خود ہی گرم نہ ہوگی، وہ اپنے ماحول کو کسطرح گرم کر سکتی ہے؟ اقبال کے دل کے سوز و تپش نے اس کے فن میں گرمی اور تازگی پیدا کی ہے؟ پھر خیال و اظہار

(Idea & expression) کو مربوط اور ہم آہنگ بنانے کا کسی کو سلیقہ نہ ہو، تو دل کا سوز بھی اپنا اثر نہیں دکھا سکتا۔ بلکہ خیال و اظہار کی بے ربطی سوز دل کی تاثیر کو مجروح بنا دیتی ہے۔ اقبال خیال و اظہار کو مربوط اور ہم آہنگ بنانے میں سلیقہ ہی نہیں کمال رکھتا ہے، اور کمال بھی معجز نما! فنکار کا لفظ اس قدر عام اور سطحی ہو گیا ہے کہ اقبال کو فنکار کہتے ہوئے بھی طبیعت جھجھکتی اور رکتی ہے، اقبال فنکار نہیں ''خلاق فن،، ہے، اسی لئے اس کی شاعری میں ابداع ہے، جدت ہے، نیا پن اور تازگی ہے، جہاں وہ دوسرے مفکرین سے متاثر ہوا ہے وہاں بھی پیرایہ بیان اور طرز ادا نے اس تقلید و تاثر کو اچھوتا بنا دیا ہے۔ مثلاً مولانا روم نے عشق کی تعریف ان لفظوں میں فرمائی ہے۔

اے طبیب جملہ علت ہائے ما

اور

عشق اصطرلاب اسرار خدا

اقبال پیر رومی کے ان افکار سے متاثر ہوکر کہتا ہے۔

عشق با نان جویں خیبر کشاد

اور

صدق خلیل بھی ہے عشق، عزم حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

کوئی شک نہیں اس چشمہ کا منبع پیر رومی کے افکار ہیں، مگر پیرایہ بیان اور طرز ادا نے اس کو کس قدر منفرد بنا دیا۔ جیسے یہ چشمہ فوارے کی طرح خود ہی زمین کی تہوں کو توڑ کر ابل پڑتا ہے۔ عشق کے ''اصطرلاب اسرار خدا،، ہونے میں کوئی شک نہیں بڑی پاکیزگی پائی جاتی ہے، اور اس میں عرفان و بصیرت اور تزکیہ و مراقبہ کی چاشنی ملتی ہے، لیکن جس عشق نے نان جویں کھا کر خیبر شکنی کی ہو، اس کی ولولہ انگیزی اور قوت عمل کا بھلا کوئی اندازہ کر سکتا ہے! اور جو عشق بدر و حنین بن کر ظاہر ہوا ہو، اس کی معرکہ آرائی اور تقدیس کردار و عمل کا کیا پوچھنا!

رابندر ناتھ ٹیگور کی شاعری میں روحانیت کی خاصی جھلک ملتی ہے، مگر

یہ روحانیت ایک خیالی دنیا (Utopian World) کی روحانیت ہے، کہ بس سوچتے ہی رہیئے، یہاں تک کہ شاعر کے افکار میں گم ہوکر رہ جائیے، مگر اقبال کی شاعری میں روحانیت کی نمود ایک عملی دنیا کی روحانیت ہے جس کو زندگی میں برتا جا سکتا ہے۔ جہاں انسانی افکار و جذبات کو عمل کے لئے ابھارا جاتا ہے۔ جہاں محویت کی جگہ بیدارئی شعور اور ''کھو جانے،، کے بجائے ''اپنے کو پا جانے،، کا احساس ملتا ہے! اقبال کا فن محوبت و گم گشتگی کا فن نہیں، بلکہ بیداری و عمل کا آرٹ ہے: تجربہ اور مطالعہ و مشاھدہ نے اقبال پر اس حقیقت کو منکشف کر دیا تھا کہ شاعری کا جمالیاتی پیرایہ کس مقام پر پہنچ کر ''افیون،، بن جاتا ہے، اس لئے اقبال نے حافظ شیرازی کی شاعری پر خوب کس کر اور کھل کر تنقید کی۔ اقبال کے یہاں جو کوئی افیون کی گولی اور مارفیا کے انجکشن تلاش کرنے کی کوشش کریگا، اسے مایوسی ھوگی، اقبال کا فن سلاتا نہیں جگاتا ہے! اقبال کی شراب میں نشہ کی جگہ بیداری اور کسل واعضا شکنی کے بجائے چستی اور نشاط پایا جاتا ہے! اسکے یہاں پازیب کی جگہ تلوار کی جھنکار اور قلقل مینا کے بجائے نعرہ تکبیر کی گونج سنائی دیتی ہے۔ مگر یہ جھنکار اور گونج طبیعتوں میں تو حش و درشتی نہیں، انس و نرمی پیدا کرتی ہے۔

زبان اقبال کی اردو شاعری ھمارا موضوع سخن ہے۔ فن کے اعتبار سے اقبال کے یہاں بڑی شستہ اور رواں زبان پائی جاتی ہے۔ اگر اقبال کی زبان کمزور ھوتی تو اس کا فن بھی کمزور ھوتا۔ زبان کی سلاست و شستگی نے اس کے فن میں جاذبیت اور دل کشی پیدا کی ہے۔ اقبال کا مولدو منشأ حطہ پنجاب ہے۔ اس کے لب و لہجہ تک میں اسی مرزبوم کی جھلک پائی جاتی تھی۔ مگر حیرت ہے کہ اقبال کی اردو شاعری کی زبان میں گنگ و جمن کا صاف و شفاف عکس نظر آتا ہے جیسے وہ قلعہ معلی کی زبان کی ھمجولی ہے!

اردو زبان میں غزلوں کے دفتر کے دفتر موجود ھیں، ان کو دیکھ کر غزل کہنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ اسکے ثبوت میں انگریز شاعروں کی اردو غزلیں پیش کی جا سکتی ھیں۔ مگر اقبال نے جن موضوعات پر فکر سخن کی ھے ان میں سے بعض موضوعات تو اردو زبان و ادب کے لئے بالکل اچھوتےھیں۔ ان کی مثال و نظیر اردو شاعری میں سرے سے ناپید تھی۔ پھر فلسفیانہ مضامین کو اردو شاعری کے قالب میں ڈھالنا کتنا دشوار کام تھا، اور یہ کارنامہ وھی شاعر انجام دے سکتا تھا جس کو اردو زبان پر پوری قدرت حاصل ھو، اور جو لفظوں کے صحیح استعمال

سے با خبر ہو! اقبال نے اردو زبان و ادب کو جدید اصطلاحیں اور نئے استعارے اور تشبیہیں دیں، جن کے سبب اردو ادب کا دامن وسیع ہو گیا۔ کوئی شک نہیں اقبال کے کلام نے اردو شاعری کی آبرو بڑھائی ہے، اور اسے عزت و احترام کا بلند مقام عطا کیا ہے، اور نہ صرف مقام بلکہ ثروت و دولت بھی!

حنا بندی، لالہ کاری، تنک تابی، سحر خیزی، پیچاک، طلسم سامری، چراغ مصطفوی، شرار بو لہبی، رعشۂ سیماب، عروس لالہ، شرر زندہ، تقدیر امم، براق، کم اوراق، شیشہ بازی، خاراشگافی۔ قندیل رہبانی، بریشم، غلط آہنگ، فقر غیور، ضرب کلیم، بال جبریل،——اس قسم کی تراکیب و الفاظ کی جدت و تازگی نے اردو شاعری کو کس قدر وسیع اور صاحب ثروت بنا دیا ہے، یہ وہ نگینے ہیں جن کی جوت کبھی کم نہیں ہو سکتی!

اب رہیں زبان و محاورہ کی غلطیاں، تو دنیا کا وہ کون سا شاعر ہے جس کا کلام غلطیوں سے پاک و صاف ہے؟ میر و داغ زبان کے معاملہ میں درجہ استناد رکھتے ہیں، مگر ان تک کے یہاں روز مرہ اور محاورہ کے تسامحات ملتے ہیں۔ ہر انسان کے کام میں کسی نہ کسی حد تک کور کسر رہ ہی جاتی ہے، عیب و نقص سے پاک صرف اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور اس کے کام ہیں! اقبال سے بھی کہیں کہیں سہو اور تسامح ہو گیا ہے۔ مثلاً——

میں یہ کہتا تھا کہ آواز کہیں سے آئی
بام گردوں سے و یا صحن زمیں سے آئی

''و یا،، وجدان کو بہت کچھ کھٹکتا ہے، یہ شعر اقبال کی نو مشقی کے زمانہ کا معلوم ہوتا ہے،

گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے
شمع یہ سودائی سوز دل پروانہ ہے

اس شعر میں پہلا مصرعہ کسقدر شگفتہ اور جاندار ہے۔ مگر مصرعہ ثانی اسکے جوڑ کا نہیں ہے!

جام شراب کوہ کے خم کدے سے اڑاتی ہے
پست و بلند کر کے طے کھیتوں کو جا پلاتی ہے

''اڑاتی ہے،، اور ''پلاتی ہے،، کے تلفظ میں زبان کو جھٹکا سا لگتا ہے۔

ضمیر لالہ مئے لعل سے ھوا لبریز　　اشارہ پاتے ھی زاھد نے توڑدی پرھیز

''پرھیز،، مونث نہیں مذکر ھے — اس شعر میں —

اسی خطا سے عتاب ملوک ھے مجھ پر　　کہ جانتا ھوں مآل سکندری کیا ھے؟

''سے،، کی جگہ ''پر،، لانا چاھئے تھا، کسی قدیم شاعر کا مشہور مصرعہ ھے —

اس خطا پر مجھے مارا کہ خطاکار نہ تھا

''بانگ درا،، میں ایک نظم ''التجائے مسافر بہ درگاہ حضرت محبوب الٰھی،، ھے، اس کا ایک شعر ھے —

تری لحد کی زیارت ھے زندگی دل کی　　مسیح و خضر سے اونچا مقام ھے تیرا

خضر کی شخصیت کے متعین کرنے میں تو اختلاف ھے کہ وہ پیغمبر تھے یا فرشتہ تھے، مگر حضرت مسیح علیہ السلام پر کسی بڑے سے بڑے ولی اور صاحب ارشاد و تصوف کو ترجیح نہیں دی جا سکتی —

نبوت ھی صرف وہ کمال ھے جس میں تدریج و ترقی نہیں ھوتی، اور جو اللہ تعالی کا محض عطیہ و موھبت ھے۔ اس میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ھے۔ باقی دوسرے کمالات و اوصاف میں تدریج و ترقی کی منزلوں سے لازمی طور پر گزرنا ھوتا ھے۔ اقبال کے افکار، اسلوب بیان اور ادب و انشاء کے پیرایہ میں تدریجاً ترقی ھوئی ھے، اور دوسرے شاعروں اور فن کاروں کی طرح مشق و مطالعہ نے اسکے کلام میں پختگی پیدا کی ھے۔ ''بانگ درا،، کا اقبال ''بال جبریل،، اور ''ضرب کلیم،، میں ھر اعتبار سے بلند تر نظر آتا ھے۔ ''بانگ درا،، میں بعض ایسی نظمیں بھی شامل ھیں، جن میں شاعر کی فکر بلوغ کو نہیں پھونچی! بچپن اور بلوغ سے قبل کا زمانہ یعنی مراھقت انسان کے لئے کوئی عیب کی بات نہیں ھے، ھر انسان کی زندگی ان زمانوں سے گزرتی ھے۔ اسی طرح علامہ اقبال کی شاعری پر بھی بچپن، مراھقت اور بلوغ کے دور گزرے ھیں۔ یہاں تک کہ پھر ان کی شاعری، اس بلندی پر پہنچ جاتی ھے، جہاں فضا میں شہپر جبریل کی آواز گونجتی ھوتی ھے — ''شاعری جزویست از پیغمبری،، کی سی کیفیت: یہ اقبال کی شاعری کا شباب ھے، اور اس شباب نے بڑھاپے کی ایک شام بھی نہیں دیکھی —

اقبال کے جن اشعار پر ابھی ابھی احتساب کیا گیا ہے، وہ کلام اقبال کے محاسن کے سامنے ایسے ہیں، جیسے کوہ الوند کے مقابلہ میں چند ذرے! مگر اس سے پڑھنے والوں کو یہ اندازہ تو ضرور ہو جائے گا کہ مقالہ نگار اپنے ممدوح شاعر کا اندھا عقیدت مند نہیں ہے۔ اس بدر کمال میں جہاں کہیں کوئی جھائیں بھی پائی جاتی ہے، ناقد کی نگاہ سے وہ چھپی نہیں رہتی۔ اور اقبال کے کلام کا اس نے مطالعہ صرف عقیدت مند اور منقبت خواں بن کر ہی نہیں کیا، نگاہ تنقید بھی اپنا فرض انجام دیتی رہی ہے۔

منظر نگاری

ہر شاعر کا ایک پسندیدہ موضوع اور طبیعت و مزاج کا کسی مخصوص صنف شعر و ادب کی جانب میلان ہوتا ہے۔ "منظر نگاری" اقبال کی شاعری کا موضوع نہیں رہا۔ اقبال صاحب پیام شاعر ہے اور پیغام بر منظر نگاری نہیں کیا کرتے۔ مگر یہ صنف بھی اقبال کے کلام میں، جہاں جہاں پائی جاتی ہے، وہاں اس کا آرٹ اپنی شدت انفرادیت کے ساتھ ابھرتا ہوا نظر آتا ہے ــــــ نظم "ہمالہ" کا ایک بند :ــ

لیلی شب کھولتی ہے آ کے جب زلف رسا
دامن دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا

کانپتا پھرتا ہے کیا رنگ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ ترے رخسار پر

شام کے وقت درختوں کا جو عالم ہوتا ہے، اس کو "تفکر کا سماں چھایا ہوا" کہہ کر اقبال نے منظر کشی کے شاعرانہ فن کا کمال دکھایا ہے!

"ابر کوهسار" کے چند منتخب اشعار۔

سبزۂ مزرع نوخیز کی امید ہوں میں　　زادۂ بحر ہوں، پروردۂ خورشید ہوں میں

مصرع ثانی کسقدر سائنٹفیک ہے، جیسے خشک و بے کیف ہونا چاہئے، مگر اقبال کے اسلوب بیان نے اس میں کتنی شعریت پیدا کردی۔

چشمۂ کوہ کو دی شورش قلزم میں نے
سر پہ سبزہ کے کھڑے ہو کے کہا ''قم،، میں نے

''ابر کوھسار،، سے پہاڑی چشموں کو کیا ملتا ہے، اور سبزہ کے ساتھ اس کا کیا سلوک ہوتا ہے، اس شعر میں اس کا اظہار جس خوبی کیساتھ کیا ہے، اس پر وجدان بے اختیار ''مرحبا،، پکار اٹھتا ہے—

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو

پانی کو چھو رہی ہو، جھک جھک کے گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو
(ایک آرزو)

یہ وہ مقام ہے جہاں شاعر ہر دل کا نمائندہ اور ہر زبان کا ترجمان بن جاتا ہے، اور اس کی اپنی آرزو، سارے جہان کی آرزوؤں کا مظہر ہوتی ہے! موضوع نظم کے اعتبار سے اقبال نے کسقدر نرم و نازک لفظوں کا انتخاب کیا ہے، ندی کے صاف پانی کو مصور بنا کر حسن تعلیل کی کتنی دل نشین صنعت پیدا کردی!

''پیام صبح،، میں نسیم سحری کو متکلم بنایا ہے :—

پکاری اس طرح دیوار گلشن پر کھڑے ہو کر
چٹک او غنچۂ گل، تو موذن ہے گلستاں کا

شعر و سخن کی یہ وہ نازکی اور لطافت ہے، جہاں ''مصوری،، بے رنگ اور عاجز و درماندہ نظر آتی ہے—

ہے رگ گل صبح کے اشکوں سے موتی کی لڑی
کوئی سورج کی کرن شبنم میں ہے الجھی ہوئی

شرح و بیان سے اس شعر کی لطافت غارت ہو جائیگی، خاص طور سے مصرعہ ثانی حباب سے بھی نازک تر ہے، اور حباب کو چھو کر بد مذاقی اور بے رحمی کا الزام کون اپنے سر لے—

سورج نے جاتے جاتے شام سیہ قبا کو
طشت افق سے لیکر لالہ کے پھول مارے
(بزم انجم)

لالہ کے پھول کسی چیز پر مارے جائیں تو ان کے لگنے سے سرخ اور عنابی نشان جگہ جگہ پڑ جائیں گے۔ شاعر نے شام کے وقت ''شفق،، کی رنگت کے لئے جس تشبیہہ و تعلیل سے کام لیا ہے، وہ منظر کشی کا اعجاز ہے۔

جگنو، پروانہ، تتلی، بھونرا، کویل، چکور، بلبل——پر شعراء نے بڑے معرکہ کی نظمیں کہی ہیں۔ ان موضوعات پر جتنی نظمیں مختلف زبانوں میں میری نگاہ سے گزری ہیں، ان تمام نظموں میں اقبال کی نظم——جگنو——فکر و خیال، مصوری، منظر کشی، اظہار و بیان، تشبیہ و استعارہ، روانی و لطافت، دل کشی اور اثر انگیزی میں ہر اعتبار سے بلند ہے!

جگنو کی روشنی ہے کاشانۂ چمن میں
یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
آیا ہے آسماں سے اڑ کر کوئی ستارہ
یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا
غربت میں آکے چمکا گمنام تھا وطن میں
تکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا
ذرہ ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں

جگنو——پھولوں کی انجمن کی شمع ہے، آسمان سے اڑ کر آنے والا ستارہ ہے، مہتاب کی وہ کرن ہے جس میں قدرت نے جان ڈال دی ہو، شب کی سلطنت میں دن کا سفیر ہے، مہتاب کی قبا سے گرا ہوا تکمہ ہے، اور ایک ذرہ ہے جو سورج کے پیرہن میں نمایاں ہوکر جھلمل جھلمل کر رہا ہے——یہ تشبیہات کسقدر نادر اور اچھوتی ہیں، کیا لطف بیان ہے، کسقدر نازک صنعت گری ہے!

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی
پروانہ کو تپش دی، جگنو کو روشنی دی
رنگیں نوا بنایا مرغان بے نوا کو
گل کو زبان دے کر، تعلیم خامشی دی

نظارۂ شفق کی خوبی زوال میں تھی
چمکا کے اس پری کو تھوڑی سی زندگی دی
رنگیں کیا سحر کو، بانکی دلھن کی صورت
پہنا کے لال جوڑا، شبنم کو آرسی دی
سایہ دیا شجر کو، پرواز دی ھوا کو
پانی کو دی روانی، موجوں کو بے کلی دی
یہ امتیاز لیکن اک بات ھے ھماری
جگنو کا دن وھی ھے جو رات ھے ھماری

''بانکی دلھن،، اور ''اک بات ھے ھماری،، ان دو ٹکڑوں کے علاوہ ھر مصرعہ اپنی جگہ شاعرانہ فن کاری کی معراج ھے، ان شعروں کو جتنی بار پڑھیے، اک نیا لطف محسوس ھوتا ھے!

اقبال کی ایک نظم میں جگنو پرندے سے کہتا ھے:—

لباس نور میں مستور ھوں میں — پتنگوں کے جہاں کا طور ھوں میں

شاعری کا یہی وہ مقام ھے جس کے لئے عربی کے مشھور شاعر فرزدق نے کہا تھا کہ شاعری کے بھی بعض ایسے مقامات ھیں جن کو پڑھ کر اور سن کر ارباب ذوق پر سجدہ واجب ھو جاتا ھے—

محبت کیا ھے؟ کن عناصر سے مرکب ھے؟ اسکے اجزائے ترکیبی کیا ھیں؟ اس کی تفصیل اقبال کی زبان سے سنئے اور وجد کیجئے—

عروس شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذت رم سے
لکھا تھا عرش کے پائے پہ اک اکسیر کا نسخہ
چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشم روح آدم سے
چمک تارے سے مانگی، چاند سے داغ جگر مانگا
اڑائی تیرگی تھوڑی سی شب کی زلف برھم سے
تڑپ بجلی سے پائی، حور سے پاکیزگی پائی
حرارت لی نفس ھائے، مسیح ابن مریم سے

ذرا سی پھر ربوبیت سے شان بے نیازی لی
ملک سے عاجزی، افتادگی تقدیر شبنم سے
پھر ان اجزاء کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں
مرکب نے محبت نام پایا عرش اعظم سے

خرام ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی، داغ پائے لالہ زاروں نے

ان شعروں کی شرح و تفصیل کرنے سے ان کی شعریت مجروح ھو جائے گی - گلاب کی نرم و نازک پتیاں تشریح کے عمل کو کہاں برداشت کر سکتی ھیں !

اقبال کا فن اور پیام ''منظر نگاری،، جسکی مثالیں اوپر پیش کی گئی ھیں ، یہ بھی اقبال کے فن ھی کے شاھکار نمونے اور اس معدن کے گراں بہا لعل و گہر ھیں ! حقیقت یہ ھے کہ جو اقبال کا پیام ھے، وھی اس کا فن (Art) ھے اور جو اس کا فن ھے، وھی اس کا پیام ھے، اقبال نے اپنا اور لوگوں کا دل بہلانے اور فرصت کے اوقات گزارنے کے لئے شاعری نہیں کی- اس کی شاعری ذھن و فکر کی تربیت اور سیرت و کردار کی تشکیل کرتی ھے- وہ اپنے قدر دانوں سے واہ واہ اور مرحبا کا طلب گار نہیں ھے- وہ اپنے فن کی داد زبان عمل سے چاھتا ھے——نالہ نیم شبی، آہ سحر گاھی، سوز دل، فقر حیدری، جرات خالد، صدق خلیل، عزم حسین، ایمان صدیق، سطوت فاروق، یہ ھے اقبال کے فن کا صلہ، اس کی شاعری کی داد و تحسین اور اس کے آرٹ کی قدر شناسی! اقبال کو مشاعروں کی تالیوں کی گونج اور واہ واہ کا شور نہیں چاھئے- ایسی باتیں اسکی عظمت فن کیساتھ مذاق ھیں! اقبال کے فن کی کم سے کم تحسین مژہ کی نمناکی اور دل کی بے تابی ھے!

اقبال کو اس کا یقین تھا اور خود اعتمادی تھی کہ اس نے اپنے پیام کو اس قدر کامیاب موثر فن کارانہ انداز میں پیش کیا ھے کہ ماحول میں اس سے حرکت اور فضا میں بے چینی پیدا ھونی ھی چاھئے—

پس من شعر من خوانند و دریا بند و می گویند
کہ عالم را دگرگوں کرد یک مرد خود آگاھے

''خیال و اظہار،، شعر و سخن کا تانا بانا ہیں، انھی سے شعر ترکیب پاتا ہے! اول تو ہر خیال اظہار کے قابل نہیں ہوتا۔ حقیقی شاعر یہ نہیں کرتا اور نہ اسے کرنا چاہیئے کہ جو خیال ذہن میں آیا اسے جھٹ سے نظم کر دیا۔ شاعر بھی انسان ہی ہوتا ہے۔ اس کے دل و دماغ میں بھی ہر طرح کے برے بھلے خیالات آتے رہتے ہیں، ـــــ شاعر کو اس کا شعور اور تمیز ہونی چاہئے کہ کونسا خیال قابل اظہار ہے۔ اور کونسا نہیں ہےـــــ دوسری چیز یہ کہ جو خیال قابل اظہار ہے اسے کس پیرائے میں ظاہر کیا جائے۔ اگر خیال و اظہار اور فکر و بیان میں ربط و ہم آہنگی نہ ہو، تو بلند سے بلند لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک خیال کی لطافت و نازکی غارت ہو جاتی ہے، اور اس کا حسن خاک میں مل جاتا ہے۔ بیان و اظہار ہی سے شعر میں قوت، جان، دل کشی اور تاثیر پیدا ہوتی ہے۔

کوئی شک نہیں رمزیت و اشاریت شاعری کا حسن ہے، جو لطف اجمال میں ہے وہ تفصیل میں کہاں؟ لیکن زبان اور اظہار و بیان کے اسلوب پر پوری طرح قدرت نہ ہونے سے [illegible] رمز و کنایہ اور اشارہ ''مبہم،، بن جاتا ہے! شعر و ادب کا لطف الجھاؤ میں نہیں سلجھاؤ میں ہے۔ شعر کو لغز و معمہ بنا دینا شاعری کا کمال نہیں بہت بڑا نقص ہے۔ الجھی ہوئی فکر کے ساتھ ساتھ اظہار و بیان بھی خط شکستہ کی طرح جگہ جگہ اکھڑا ہوا اور ژولیدہ ہو تو اس قسم کا شعر وجدان کو شدید ضیق میں مبتلا کر دیتا ہے! ایسا شعر سنکر اور پڑھ کر طبیعت میں بڑی گھٹن ہوتی ہے۔ شعر کا دقیق و نازک ہونا یقیناً خوبی کی بات ہے۔ مگر شعر کا گنجلک ہونا کوئی خوبی کی بات نہیں، بلکہ شعر کا عیب ہے۔

اقبال کے یہاں خیال و اظہار میں ربط و آہنگی کی معراج نظر آتی ہے، جیسے اس عروس فکر و تخئیل کے لئے الفاظ کا ٹھیک یہی پیرہن موزوں تھا، اقبال کے افکار کسقدر نازک اور عمیق ہیں۔ لیکن اسلوب بیان نے اس نازکی و عمق کو اس قدر سلیس و رواں اور دلکش بنا دیا ہے کہ اس کے مطالعہ سے وجدان کو فرحت و آسودگی حاصل ہوتی ہے۔ اظہار و بیان میں نزاکت ہے، مگر الجھاؤ نہیں، فکر میں گہرائی ہے، لیکن یہ گہرائی ''المعنی فی بطن الشاعر،، نہیں بننے پائی!

اقبال کی شاعری میں موضوع کے اعتبار سے آہنگ بدلتا رہتا ہے۔ اس کا فن کہیں شعلہ ہے، کہیں شبنم ہے، کہیں شاخ گل ہے، کہیں تلوار ہے۔

وہ آتش نوا مغنی بھی ہے، اور دلوں کو دھڑکا دینے والا رجز خواں بھی! اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اقبال کے فن میں عظمت و شکوہ کے ساتھ تقدیس و عصمت پائی جاتی ہے، جس سے نوجوانوں کی خلوتوں اور تنہائیوں کو پاکیزگی ملتی ہے۔ یہ بات میں نے خاص طور پر اس لئے کہی ہے کہ شاعری کا عام مزاج یہ ہے کہ اس سے نوجوانوں کی راتوں اور خلوتوں کو چٹخارے ملتے ہیں!

دوسری زبان کے شعر کا اپنی زبان میں ترجمہ، اس انداز کے ساتھ کہ اصل شعر کی تمام خوبیاں باقی رہیں، بڑا دشوار کام ہے۔ اردو زبان میں شاعروں نے رباعیات خیام، شکنتلا، دیوان حافظ، مثنوی مولانا روم یہاں تک کہ قرآن کریم تک کو منتقل کر دیا ہے، مگر ان منظوم تراجم میں عام طور پر—

دندان تو جملہ در دہانند

کا رنگ پایا جاتا ہے۔ مولانا ظفر علی خاں نے قرآن کی ایک آیت (یریدون لیطفئوا نور اللہ بافواھھم واللہ متم نورہ ولوکرہ الکافرون) کو اردو میں البتہ اسقدر حسن و خوبی کے ساتھ منتقل فرمایا ہے کہ یہ شعر—

نور خدا ہے کفر کی حرکت پہ خندہ زن
پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائیگا

ترجمہ کا مثالی شاہکار بلکہ نقش دوام بن کر رہ گیا ہے!

اقبال نے ''بال جبریل،، کا سرنامہ سنسکرت کے مہاکوی بھرتری ہری کے شعر کو بنا کر بے تعصبی، وسعت ظرف، علم دوستی اور فنی اخوت کی ایک مثال قایم کردی—

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مرد ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر

یہ ترجمہ نہیں، ترجمہ کا معجزہ ہے؟ اردو دنیا کے لئے بھرتری ہری ایک گمنام شاعر تھا، مگر اقبال کے اس شعر نے بھرتری ہری کو اردو دنیا میں شہرت دوام عطا کردی—

اقبال کی شاعری کا آغاز غزل سے ہوا ہے، اسی لئے اقبال نے اپنے دور کے سب سے بڑے غزل گو جہاں استاد داغ دھلوی سے مشورۂ سخن کیا۔ مشورت و تلمذ کا یہ زمانہ بہت مختصر رہا۔ اقبال کی نومشقی کی غزلوں کے تیور بتا رہے تھے کہ اس شاعر کو مستقبل میں روایتی غزل گو شاعر نہیں بلکہ کچھ ''اور،، بننا ہے! مگر کیا بنتا ہے؟ اس کا اندازہ اقبال کے استاد داغ کو بھی نہ تھا!

اقبال پر آغاز جوانی میں شعر گوئی کا ایک ایسا دور بھی گزرا ہے—

گرم ہم پر کبھی ہوتا ہے جو وہ بت اقبال
حضرت داغ کے اشعار سنا دیتے ہیں

— اور —

میں نے کہا کہ بے دھنی اور گالیاں!
کہنے لگے کہ بول ذرا منہ سنبھال کے
تصویر میں نے مانگی تو ہنس کر دیا جواب
عاشق ہوئے ہو تم تو کسی بے مثال کے
بگڑے حیا نہ شوخئی رفتار سے کہیں
چلتے نہیں وہ اپنا دو پٹہ سنبھال کے

— مگر —

شعر گوئی کے اس عہد طفولیت میں بھی اقبال کے ایسے شعر—

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لئے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

ہو شگفتہ ترے دم سے چمن دھر تمام
سیر اس باغ میں کر باد سحر کی صورت

حال دل کس سے کہوں اے لذت افشائے راز
ایک بھی اس دیس میں محرم نہیں ملتا مجھے

اقبال کے شاعرانہ مستقبل کا اتا پتا دے رہے تھے—

رسالہ ''خدنگ نظر،، (۱۹۰۳ء) میں اقبال کی ایک غزل شائع ہوئی تھی—
جس کا مقطع ہے—

نادر و نیرنگ ہیں اقبال میرے ہم صفیر
ہے اسی تثلیث فی التوحید کا سودا مجھے

شاعری کے اس بچپن میں اقبال نادر کاکوروی اور میر غلام بھیک نیرنگ کو اپنا ہم صفیر سمجھتا ہے۔ مگر اقبال کی شاعری جب جوان ہو جاتی ہے تو روح القدس اقبال کو اپنا ہم صفیر نظر آتا ہے، اور بچپن کی شاعری کے ساتھی اور نواسنج منزلوں پیچھے رہ جاتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کا پہلا نقش قدم نہ جانے کتنے شاعروں کی آخری منزل ہے!

ایک شہسوار کو بچپن میں گھٹنوں چلنا پڑتا ہے، اور ایک فصیح اللسان اور آتش بیان مقرر بھی عہد طفولیت میں تتلا تتلا کر باتیں کرتا ہے۔ اسی طرح اقبال کی شاعری کا بچپن بھی بولنے اور چلنے میں، اس طرح کے تتلانے اور گرنے پڑنے سے خالی کس طرح رہ سکتا تھا:-

شجر ہوں گری مجھ پہ برق محبت ہرا ہوگیا ہوں پھلا چاہتا ہوں
نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی

یہ شعر اسی دور طفولیت کی یادگار ہیں۔

بڑے ہوکر اقبال کے اندر ایک فکری ولولہ پیدا ہوا۔ پری وشوں کو تاکنے جھانکنے، حسینوں سے میل جول بڑھانے، اور معشوقوں کی گلیوں کی خاک چھاننے کا نہیں — یہ ولولہ تعمیر و اصلاح اور انقلاب و حرکت کا ولولہ تھا۔ ایک طرف اسلام کے غالب ہونے کی فطرت کا اقبال نے مطالعہ کیا۔ دوسری طرف ملت اسلامیہ کی زبوں حالی اور مظلومیت و ابتری کو دیکھا۔ اس ولولہ اور اس احساس و درد نے اقبال کے کاروان فکر و نظر کا رخ ہی موڑ دیا۔ غزل اس ولولہ اور احساس کی کہاں متحمل ہوسکتی تھی:

اقبال اگر صرف غزل گوئی پر قناعت کرتا تو اسکی شاعری میر کی شاعری کی طرح "آہ" اور غالب کی شاعری کی مانند "واہ" بن سکتی تھی مگر۔ وہ اردو ادب کے لئے دلیل راہ نہ بنتی۔

غزل گوئی کی مشق نے اقبال کے فن کو یہ فائدہ پہنچایا کہ اقبال کو لفظوں کے ٹھیک طور پر برتنے کا ملکہ اور سلیقہ آگیا۔ لفظوں میں نرمی

بھی ہوتی ہے اور گرمی بھی، وہ آتش مزاج بھی ہوتے ہیں اور شبنم طبع بھی۔ اس نرمی و گرمی اور آتش مزاجی و شبنم طبعی کو کس طرح کام میں لایا جائے؟ شعر میں لفظوں کے در و بست سے نغمگی کسطرح پیدا ہوتی ہے؟ کس کوتاھی کے سبب شعر کی قبا میں جھول اور سلوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں؟ تنافر، ضعف تالیف، شتر گربگی اس قسم کے عیوب سے بچنے کے لئے کس احتیاط کی ضرورت ہے؟ اس مشق نے، مطالعہ نے، تجربہ نے، اقبال کے فن کو ترقی و پختگی اور اس کے جوہر طبع کو براقی عطا کی!

اقبال بلوغ فکر ھی کیساتھ روایتی غزل گوئی سے دامن کشاں نظر آتا ہے۔ مگر تغزل جو اسکی شاعرانہ فطرت بن چکا تھا، اس کا رچاؤ اس کے فن کے آخری شاھکار تک میں پایا جاتا ہے؟ پھر بھی غزل گوئی کے اس دور کا یہ شعر—

ترے عشق کی انتہا چاھتا ہوں
مری سادگی دیکھ کیا چاھتا ہوں

سیکڑوں غزلوں پر بھاری ہے!

اردو غزلگوئی کا پہلا موڑ، غالب کا یہ شعر ہے—

نقش فریادی ہے کس کی شوخئی تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

——اور دسرا موڑ——

اقبال کے یہ اشعار ہیں :—

کبھی اے حقیقت منتظر! نظر آ لباس مجاز میں
کہ ھزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں
نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں مذاق ہے نہ وہ خم ہے زلف ایاز میں

ان شعروں کو سنکر عوام ھی نہیں خواص تک چونک پڑے کہ ولی دکنی سے

لیکر امیر و داغ تک یہ آہنگ تو کسی کو نصیب ھی نہیں ہوا۔ یہ تو ''لے'' ھی دوسری ہے اور یہ لب و لہجہ ھی سب سے مختلف ہے! اور پھر یہ آہنگ اور لب و لہجہ ان شعروں :—

اگر کجرو ھیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ھو، جہاں تیرا ہے یا میرا

توڑ ڈالے گی یہی خاک طلسم شب و روز
گرچہ الجھی ہوئی تقدیر کے پیچاک میں ہے

میں ڈھل کر دنیائے تغزل میں ایک ایسا نادر عجیب اور خوشگوار انقلاب پیدا کرتا ہے، جسکی نظیر اردو کیا فارسی شاعری میں بھی نہیں ملتی!

''غزل'' عربی میں کہتے ھیں عورتوں سے باتیں کرنے اور ان کے حسن و جمال کی تعریف کرنے کو، ''غازل'' کے معنی ھیں عورت سے بات کرنا اور پھسلانا—''الغزل'' عورتوں کے ساتھ کھیل کود—اقبال کی غزل میں نہ تو عورتوں سے ھمکلامی ہے، نہ ان کو اپنی طرف مائل کرنے کا داعیہ ہے، نہ ان کے ساتھ لہو و لعب اور کھیل کود ہے۔ اقبال کا تغزل فطرت سے ھمکلامی اور انسانیت سے خطاب ہے، اقبال کا تغزل عشق بازی اور ھوسناکی نہیں سکھاتا، اس میں نہ تو عورتوں سے چھیڑ چھاڑ ہے اور نہ رقیبوں سے جنگ و جدال ہے، اقبال کا تغزل عورتوں سے آنکھیں لڑانا نہیں، بلکہ آنکھوں کو غیرت و حیا کے بار سے جھکانا سکھاتا ہے، کہ بدکاری کے فتنہ کا آغاز نظارہ و نگاہ ھی سے ہوتا ہے۔ عشق بازی کے چٹخاروں کا سہارا لئے بغیر غزل ایک قدم نہیں چل سکتی، اس حمام میں بڑے بڑے پاکباز اور سنجیدہ شاعروں تک کو نیم برھنہ ہونا پڑا ہے۔ مگر اقبال کا تغزل عصمت و تقدیس کے سایہ میں شوخیاں دکھاتا ہے۔ اور شریفانہ جذبات کو چونکاتا ہے! عام غزل گوؤں کی صف میں اقبال کو کھڑا نہیں کیا جا سکتا، کہ اس کا تغزل سب سے جدا گانہ شان اور منفرد آہنگ رکھتا ہے۔

اقبال کے محاسن فن کو چند صفحوں میں نہیں سمیٹا جا سکتا۔ اس کے ایک ایک گوشہ پر پوری کتاب لکھی جا سکتی ہے! اقبال کے فن کا ذکر چھیڑتے ھی ''داماں نگہ تنگ، گل حسن تو بسیار'' سے سابقہ پڑتا ہے! میں اقبال کے اشعار کی فنی اور معنوی خوبیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے گزر جاؤں گا۔

یا رب اس ساغر لبریز کی مے کیا ہوگی
جادۂ ملک بقا ہے خط پیمانہ دل

سب سے بڑی خوبی تو اس شعر میں یہ ہے کہ ''ساغر،، ''مے،، اور ''خط پیمانہ،، جیسے استعاروں کے باوجود، ذہن اس شراب کی طرف منتقل نہیں ہوتا جو بھٹیوں پر کھینچتی اور شراب کی دکانوں پر بکتی ہے۔ پھر ''خط پیمانہ دل،، کو ''جادۂ ملک بقا،، کہکر شاعر نے دل کی اہمیت، افادیت، وسعت اور فعالیت کو جس شاعرانہ حسن و خوبی کے ساتھ واضح کیا ہے، اس پر جتنا غور کیجئے۔ دل و دماغ کو اتنی ہی بالیدگی اور نشاط حاصل ہوتا ہے —

آڑالی قمریوں نے، طوطیوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے ملکر لوٹ لی طرز فغاں میری

اس مضمون پر غالب کا یہ شعر یقیناً نقش اول کی حیثیت رکھتا ہے —

میں چمن میں کیا گیا گویا دبستاں کھل گیا
بلبلیں سنکر مرے نالے غزلخواں ہو گئیں

مگر اقبال نے جس پیرائے میں اس مفہوم کو ادا کیا ہے، اس نے مضمون میں نیا پن پیدا کر دیا ہے ۔ مصرعہ اولی کس قدر مترنم اور شگفتہ ہے!

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت ہے

میں نے اقبال کے اس شعر کو خاص طور سے اس لئے منتخب کیا ہے کہ بعض اردو شعراء گیت اور دوہے بھی کہنے لگے ہیں، مگر ہندی کے ہلکے پھلکے شعروں کے ساتھ فارسی اور عربی کے الفاظ لا کر اپنے کہے ہوئے بولوں کو ''آدھا تیتر اور آدھا بٹیر،، بنا دیتے ہیں؟ اقبال نے کس سلیقہ کے ساتھ ہندی شبدوں کے موتیوں کی سچ مچ مالا پرو دی ہے!

واعظ، صوفی، ملا اور زاہد پر طنز و تنقید شاعری کا موضوع رہا ہے، حافظ کا مشہور شعر ہے :—

به زیر دلق مرصع کمندها دارند
دراز دستی این کوته آستینان بین

غالب نے اس مضمون کو اور ترقی دے دی :—

ز نہار ازان قوم نه باشی که فریبند
حق را به سجودی و نبی را به درودی

لیکن اقبال کا یہ شعر :—

بہت باریک ھیں واعظ کی چالیں
لرز اٹھتا ھے آواز اذاں سے

نفسیاتی نزاکت کے اعتبار سے اپنی جگہ اس قدر منفرد ھے کہ شاید ھی کوئی شعر اس کا حریف ھو سکے۔ ''دلق مرصع،، میں چھپی ھوئی کمندوں اور درود و سجود کا فریب نظر آ سکتا ھے، مگر آواز اذاں سنکر لرز اٹھنا، ایک ایسی باریک چال ھے کہ ''تلبیس ابلیس،، کے مصنف اور عابدوں، زاھدوں، واعظوں اور صوفیوں کے دلوں کی چوری پکڑنے والے علامہ ابن جرزی بھی اس سے دھوکا کھا سکتے ھیں —

نالہ ھے بلبل شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینہ میں اسے اور ذرا تھام ابھی

''روکنے،، کی جگہ ''تھام،، لا کر شاعر نے، شعر میں کتنی قوت اور جان پیدا کردی ۔ خام کاروں کو پختہ کار بننے کی تلقین جس انداز میں کی گئی ھے، یہی اقبال کے ''فن،، کا کمال ھے—

ابر نیساں! یہ تنک بخشی شبنم کب تک
مرے[1] کہسار کے لالے ھیں تہی جام ابھی

شعر میں لفظوں کا در و بست اتنا حسین ھے کہ پڑھنے میں زبان حلاوت محسوس کرتی ھے!

۱— کتاب میں ''مرے،، لکھا ھے لیکن شعر میں ترنم ''میرے،، سے پیدا ھوتا ھے (م—ق)

پھر باد بہار آئی، اقبال غزل خواں ہو
غنچہ ہے اگر، گل ہو، گل ہے تو گلستاں ہو

یہی وہ مقدس تغزل ہے جس کے سامنے غزل کی اباحت شرما سی جاتی ہے۔

مری مشاطگی کو کیا ضرورت حسن معنیٰ کی
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالہ کی حنابندی

اردو کے کسی قدیم شاعر کا بہت مشہور شعر ہے۔

تکلف سے بری ہے حسن ذاتی
قبائے گل میں، گل بوٹا کہاں ہے

مگر اقبال کے شعر کے آگے یہ شعر ایسا ہی ہے جیسے کسی تنومند حسین و وجیہ سرو قد کے آگے کوئی بالشتیا (قزم—— Dwarf)

گدائے میکدہ کی شان بے نیازی دیکھ
پہنچ کے چشمہ حیواں پہ توڑتا ہے سبو

"بے نیازی"، کی حقیقی شان اسی وقت ظاہر ہوتی ہے، جب دسترس کے باوجود کسی چیز کو نظر انداز کر دیا جائے اور اس سے فائدہ نہ اٹھایا جائے۔

عشق کی تیغ جگر دار اڑائی کس نے
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی!

اگر یوں کہا جاتا کہ علم جامد بن کر رہ گیا ہے، تو یہ ایک واعظانہ بات ہوتی۔ اقبال نے علم کو نیام اور عشق کو تیغ جگر دار کہکر، دونوں کے فرق اور وظیفہ عمل (Function) کو واضح کر دیا کہ عشق اور ولولہ کے بغیر تنہا علم ایک خالی نیام ہے۔

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

دنیا کی ہر زبان کے اچھے شعروں کا انتخاب کیا جائے تو اقبال کا یہ شعر یقیناً اس انتخاب میں جگہ پائے گا۔

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشت ویراں سے
اگر نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

اور یہ مٹی اشک صبح گاہی یا خون دل ہی سے نمناک ہو سکتی ہے!

تو ہے محیط بیکراں، میں ہوں ذرا سی آب جو
یا مجھے ہمکنار کر، یا مجھے بیکنار کر

کتنی اچھوتی اور پاکیزہ تمنا ہے! مصرعہ ثانی میں ''ہمکنار،، اور ''بے کنار،، کی صوتی تکرار نے کس قدر نغمگی پیدا کردی——

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل نہ بن جائے

شعر کیا ہے ''آیت،، ہے!—تخیل نادر و بدیع اور اظہار اس سے زیادہ حسین و جمیل!

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گل ایراں، وہی تبریز ہے ساقی

کہنا یہ تھا کہ خاک عجم سے پھر کوئی رومی جیسا انسان پیدا نہ ہو سکا۔ مگر اقبال نے اس خیال کو جن لفظوں میں ادا کیا ہے، ان کے حسن لطافت پر وجدان درود پڑھنے لگتا ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بو لہبی

حق کو ''چراغ مصطفوی،، اور باطل کو ''شرار بو لہبی،، سے تشبیہ دیکر شعر میں کسقدر واقعیت، لطف اور شکوہ پیدا کر دیا! پھر حق کو ''چراغ،، کہا اور باطل کو ''شرار،، اس فرق کی نزاکت شعر کے دوسرے محاسن پر مستزاد!

پھر ''بو لہب،، کی معنویت کے ساتھ لفظ ''شرار،، کی مناسبت، یہ تجنیس معنوی نورٌ علی نور!

ایک ھوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لیکر تا بخاک کاشغر
جو کریگا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائیگا
ترک خرگاھی ھو یا اعرابی والا گہر

امت مسلمہ کی وحدت و اتحاد و یک جہتی پر یہ شعر الہام کے حدود کو چھو رہا ھے—

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفان مغرب نے
تلاطم ھائے دریا ھی سے گوھر کی ھے سیرابی

ظالم کا ظلم اور باطل کی شورش ھی مظلوموں اور حق پسندوں کو بیدار کرتی اور انھیں حوصلہ مند بناتی ھے——مصرعہ ثانی میں تشبیہ کتنی مکمل اور تام ھے—

اگر عثمانیوں پر کوہ غم ٹوٹا تو کیا غم ھے
کہ خون صد ھزار انجم سے ھوتی ھے سحر پیدا

مصرعہ ثانی اردو زبان و ادب میں ضرب المثل بن چکا ھے!

حنا بند عروس لالہ ھے خون جگر تیرا
تری نسبت براھیمی ھے معمار جہاں تو ھے

حنا بندی——عروس لالہ——خون جگر——معمار و براھیم، اقبال کی پسندیدہ اصطلاحیں۔ ھیں ان اصطلاحوں سے اقبال شاعری کے شالامار اور ادب کے تاج محل تعمیر کرتا ھے—

میان شاخساراں صحبت مرغ چمن کب تک
ترے بازو میں ھے پرواز شاھین قہستانی
گماں آباد ھستی میں یقیں مرد مسلماں کا
بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رھبانی

پہلے شعر میں مرد مومن کو حرکت عمل کا پیام دیا گیا ہے، اور دوسرے شعر میں بتایا ہے کہ کائنات میں اس کا مقام اور کام کیا ہے ''میان شاخساراں،،—— ''شاہین قہستانی،،—— ''گماں آباد ہستی،،—— ''قندیل رہبانی،، ان ترکیبوں کے حسن اور شکوہ کو دیکھئے—

جہاں میں اہل ایماں صورت خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے، اِدھر نکلے

اس شعر میں مظلوم و پامال مسلمانوں کے شکستہ دلوں کو تھامنے اور جوڑنے کی کتنی قوت پائی جاتی ہے!

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

''جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری،، تہذیب حاضر کی ظاہری چمک دمک پر کسقدر بھرپور تنقید ہے—

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

ایسے ہی شعروں پر ''جزویست از پیغمبری،، کی مثل صادق آتی ہے!

شکوہ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن
قبول حق ہیں فقط مرد حر کی تکبیریں

مظلوم و مقہور مسلمانوں کو کس موثر انداز میں غیرت دلائی ہے؟ شعر کے تیور کتنے تیکھے ہیں—

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں   تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

جبر و قدر اور تقدیر و تدبیر کے مسائل کتنے الجھے ہوئے اور متنازعہ فیہ ہیں! اقبال نے مسلمان کو ''تقدیر یزداں،، کا درس دیکر اور اس منصب کا سزاوار بناکر ''تقدیر،، کی دینی حیثیت کو بھی نہیں چھیڑا اور ''عمل و حرکت،، کی ضرورت اور اہمیت کا بھی اظہار کر دیا——! نہ جانے کتنے معرکے سر کرنے

اور کتنے طوفانوں سے گزرنے کے بعد ہی کوئی شخص ''تقدیر یزداں،، بن سکتا ہے۔

حفاظت پھول کی ممکن نہیں ہے اگر کانٹے میں ہو خوئے حریری

خودی کو ناموس اور عزت و عفت کی حفاظت کے لئے سخت بلکہ درشت بننے کی ضرورت ہے ــــ اس خیال کو اقبال نے کس دل نشیں انداز میں ادا کیا ہے ''خوئے حریری،، کی لفظی ترکیب اس شعرمیں نگینہ کی طرح دمک رہی ہے۔

باقی نہ رہی وہ تری آئینہ ضمیری اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری

''آئینہ ضمیری،، ہی نے شعر کو بہت کچھ چمکا دیا تھا، مصرعہ ثانی میں صنعت ایجاز نے اس کے حسن کو اور دوبالا کردیا۔

ابلیس اپنے مشیروں سے کہتا ہے :-

مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کردو مزاج خانقاہی میں اسے

''مزاج خانقاہی،، پر اس طرح کی طنز کر کے کہ ابلیس اپنے اخوان اور مشیروں کو تاکید کرتا ہے کہ مسلمان میں جو مزاج خانقاہی پیدا ہو گیا ہے، اسے پختہ تر کر دیا جائے، اقبال نے اس طلسم کشف و مراقبہ پر شاہ ضرب لگادی۔

صاحب ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے
گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

اس شعر میں ''غلط آہنگ،، کا حسن آہنگ دیکھئے! اس نغمہ طرازی کے پردے میں یہ پیغام دیا گیا ہے کہ دل کی حالت سے آدمی کو ایک لحظہ کے لئے بھی غافل و بے خبر نہیں رہنا چاہئے!

میں جانتا ہوں جماعت کا حشر کیا ہوگا
مسائل نظری میں الجھ گیا ہے خطیب

یہ شعر عمل و حرکت کا پیغام ہے، اس میں طنز ہے فلسفہ و کلام، الہیات و تصوف کے مسائل اور فقہ کی اس مفروضہ جزئیات پر جس کا عمل سے برائے نام تعلق ہوتا ہے! اس شعر کی معنویت ''مسایل نظری،، میں اس طرح جھلک رہی ہے جیسے موتی میں آب!

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور   چراغ راہ ہے، منزل نہیں ہے

اقبال نے عقل کی ضرورت و افادیت کی کہیں نفی نہیں کی۔ ہاں! اس کو حکم اور رہبر کامل نہیں مانا۔ عقل منزل مقصود کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے، وہ اندھیرے میں چراغ دکھا سکتی ہے، مگر وہ ذریعہ ہے اصل مقصود نہیں ہے۔ جس نے صرف عقل ہی پر بھروسہ کیا، وہ منزل مقصود تک نہیں پہونچ سکا!

میرا نشیمن نہیں درگہہ میر و وزیر
میرا نشیمن بھی تو، شاخ نشیمن بھی تو

حمد و دعا کا یہ وہ مقام ہے، جہاں بندہ اپنے رب کو واقعی شہ رگ سے بھی نزدیک تر محسوس کرتا ہے۔

ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

یہ واقعہ ہے کہ سائنس جتنی ترقی کرتی جا رہی ہے، آدمی اتنا ہی بے مروت خود غرض، آرام پسند اور آخرت فراموش ہوتا چلا جارہا ہے۔

جس کھیت سے دھقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

اشتراکیت مر کر اگر کبھی زندہ ہوئی تو اس شعر کے سہارے زندہ ہوگی۔

یہی شیخ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہے
گلیم بوذر و دلق اویس و چادر زہرا

شیخ کی ریا کاری اور دنیا طلبی پر ایسا کاری وار شاید ہی کسی دوسرے شاعر نے کیا ہو! مصرعہ ثانی فن کے اعتبار سے کسقدر جاندار ہے۔

غلامی کیا ہے؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا

غلامی اور محکومیت میں سچ مچ یہی ہوتا ہے کہ غلام اپنے آقا کی نگاہ سے ہر چیز کو دیکھتا اور اس کے دماغ سے سوچتا ہے! اس کی زندہ مثال خود ہم پاکستان اور ہندوستان کے مسلمان ہیں کہ رقص و سرود، بت گری، مصوری، عورتوں کی بے حجابی، یہ تمام چیزیں انگریز کی نگاہ میں خوب و زیبا تھیں، اس لئے ہم بھی ان کی خوبی و زیبائی پر آج تک فریفتہ ہیں—

مے شبانہ کی مستی تو ہو چکی لیکن
کھٹک رہا ہے دلوں میں کرشمۂ ساقی

کارلائل نے اس قسم کے شعروں سے متاثر ہو کر کہا تھا کہ—''شعر مترنم خیال ہے،،—

چمن میں تلخ نوائی مری گوارا کر
کہ زہر بھی کبھی کرتا ہے کار تریاقی

عربی کی مشہور ضرب المثل ''الحق مر،، کی شاعرانہ توضیح!

اس خاک کو اللہ نے بخشے ہیں وہ آنسو
کرتی ہے چمک جن کی ستاروں کو عرقناک

اقبال کا یہ وہ انداز بیان ہے، جو صرف اسی کے لئے مخصوص اور مقدر کر دیا گیا ہے!

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

پاکستان اسی شعر کی باز گشت ہے!

آذر کا پیشہ خارا تراشی
کار خلیلاں خارا گدازی

اس دور میں جسے ''آرٹ،، کہا جاتا ہے، اس بت کے لئے یہ شعر تیشہ براھیمی ہے!

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

اس شعر میں اقبال نے ان فلسفیوں اور سائنس دانوں کے نظریہ کی تردید کی ہے جو ''مادہ،، ھی کو سب کچھ سمجھتے ھیں، اور جن کی نگاہ میں اس عالم آب و گل کے علاوہ اور اس کے بعد نہ کوئی دوسرا عالم ہے اور نہ زندگی ہے!

چمن میں تربیت غنچہ ہو نہیں سکتی
نہیں ہے قطرۂ شبنم اگر شریک نسیم

قطرہ شبنم کے مقابلہ میں نسیم سراپا حرکت و عمل ہے، اس لئے نسیم کی بے تابی اگر شبنم کا ساتھ نہ دے تو غنچہ نشو و نما ھی نہیں پا سکتا! کالرج نے غلط کہا تھا ''شعر کا راست مقصد انبساط ہے نہ کہ صداقت،، اقبال کا یہ شعر اسکے اس نظریہ کو چیلنج کرتا ہے——اقبال کے اس شعر میں نشاط و انبساط کے علاوہ صداقت و واقعیت بھی پائی جاتی ہے—

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

اقبال رہبانیت اور بھکشوؤں اور برھمچاریوں کی زندگی کا بہت بڑا مخالف ہے۔ اس شعر سے کسی کو یہ دھوکا نہ ھوجائے کہ وہ ترک دنیا اور رہبانیت کا درس دے رہا ہے! اقبال نے اس شعر میں فاتحوں، کشورکشاؤں، حوصلہ مندوں بلکہ یوں کہئے صدیق و فاروق اور سلمان و حیدر اور خالد و ضرار کے کرداروں کی طرف شاہین کے استعارے میں اشارہ کیا ہے، کہ وہ دنیا پر چھا گئے اور قیصر و کسری کے تخت و تاج روند ڈالے، مگر دنیا کی چمک دمک میں نہ الجھے——شاہین کو ''پرندوں کی دنیا کا درویش،، کہکر اقبال نے اپنے فن کی نمائش نہیں کی۔ اس کا فن خود بخود اس طرح ظاھر ھوتا ہے جیسے پھول سے خوشبو اور چاند سے روشنی—

باغی مرید اپنے پیروں پر اقبال کی زبان سے یوں احتساب کرتے ھیں——

دنیا کی عشا ہو جس سے اشراق
مومن کی اذاں ندائے آفاق

شعر کیا ہے، نغمۂ زبور ہے ! ! سبحان اللہ !

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

شعر کا یہ آہنگ روح القدس کی تائید کے بغیر کہاں میسر آتا ہے؟
روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے :-

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحر تخیل کے کنارے
پہونچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے

تعمیر خودی کر، اثر آہ رسا دیکھ

انسانی شخصیت کے کتنے پہلو ایک بند میں پیش کردئے —— پھر کسی مصرعہ میں ذرا سا جھول بھی پیدا نہیں ہونے پایا۔ ہر مصرعہ ترشے ہوئے پہلو دار ہیرے کے مانند تابناک اور متناسب نظر آتا ہے۔

ابلیس —— جبریل سے کہتا ہے :-

گر کبھی فرصت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

جن صوفیا نے ابلیس کو ''موحد،، کہا انھوں نے ٹھوکر کھائی ! ابلیس کی شخصیت اور قرآنی تلمیح کو اقبال نے اپنے مخصوص انداز میں پیش کرکے کس قدر لطف پیدا کردیا۔

کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنوں کی
ان کا سر دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

صوفی و ملا کی عافیت کوشی اور آرام طلبی پر کتنی فن کارانہ پھبتی چست کی ہے، سر دامن کے چاک نہ ہونے نے، اس بات کو ظاہر کیا ہے کہ صوفی و ملا کو جنون محبت کی ہوا بھی نہیں لگی۔

سنی نہ مصر و فلسطین میں وہ اذاں میں نے
دیا تھا جسکو پہاڑوں نے رعشۂ سیماب

مصرعہ ثانی کے تیور دیکھئے، یہ اسلوب بیان اردو کے کس شاعر کو نصیب ہوا ہے؟

خدا وندا! ترے یہ سادہ دل بندے کہاں جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے، سلطانی بھی عیاری

درویشی اور سلطانی پر یہ چوٹ حقیقت سے کتنی قریب ہے!

صحبت پیر روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بہ جیب، ایک کلیم سربکف

صرف حکمت و دانائی کی باتیں سوچتے رہنے سے کچھ نہیں ہوتا۔ زندگی کے معرکے جرات و سرفروشی سے سر ہوتے ہیں۔ ''سر بہ جیب،، اور ''سر بکف،، کی صنعت تضاد نے فنی اور معنوی طور پر شعر کو کس قدر بلند کردیا!

سواد رومتہ الکبری میں دلی یاد آتی ہے
وہی عبرت، وہی عظمت، وہی شان دل آویزی

شاعر ''سواد رومتہ الکبری،، کی جگہ ''فضائے رومتہ الکبری،، بھی کہہ سکتا تھا، مگر ''سواد،، نے شعر میں جو شکوہ پیدا کر دیا ''فضا،، سے وہ بات کہاں پیدا ہوتی؟ اقبال کے فن کا یہ پہلو خاص طور سے توجہ کا مستحق ہے کہ وہ موزوں سے موزوں تر الفاظ انتخاب کرتا ہے۔

گراں بہا ہے تو حفظ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آب گہر کے سوا کچھ اور نہیں

موتی کی آب ہی تو سب کچھ ہے، یہ جاتی رہی تو موتی میں کیا رہا؟ اسی ''آب،، کو اقبال نے خودی سے تشبیہ دیکر اخلاق کا ایک کلیہ وضع کردیا۔

عروس لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں

ڈبلو، جے کور تھوپ نے شاعری کی تعریف ان لفظوں میں کی تھی —— ''کہ وہ مسرت آفریں صنعت گری کا نام ہے،، اس شعر میں یہ صنعت کس حسن و زیبائی کیساتھ جھلک رہی ہے!

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرت انسان کی قبا چاک
تاریخ امم کا یہ پیام ازلی ہے
صاحب نظراں! نشۂ قوت ہے خطرناک

انسانی تاریخ شاہد ہے کہ اسی ''نشہ قوت و اقتدار،، نے صفحۂ ارض کو انسانوں کے خون سے رنگین بنایا ہے، اور ظلم و ستم کے طرح طرح کے روپ دھارے ہیں —— صاحب نظراں، نشہ قوت، اور خطرناک، ان لفظوں کے درو بت نے شعر میں کتنی قوت اور حسن پیدا کر دیا!

خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

ایمان زبان کے ساتھ ساتھ تصدیق قلب کا نام ہے، دل و نگاہ اور سیرت و کردار کے مسلمان بننے کے بعد ہی ''لا الہ،، کا اقرار معتبر قرار پایا ہے۔

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے؟

علم کلام اور منطق و فلسفہ کی کتنی موشگافیاں ہیں جو صدف کے خول سے آگے نہیں بڑھ سکیں، اور گوہر مقصود کو نہیں پا سکیں۔ اقبال نے سامنے کی بات کہی ہے، مگر اس انداز میں کہی ہے کہ وجدان جھومنے لگتا ہے۔

حادثـہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اس کا مرے آئینـۂ ادراک میں ہے
یا مری آہ میں کوئی شرر زندہ نہیں
یا ذرا نم ابھی تیرے خس خاشاک میں ہے

پہلا شعر الہام ہے اور دوسرا شعر پیغام ہے! ''شرر زندہ،، نے شعر کو اور زیادہ گرما دیا اور چمکا بھی دیا۔

قافلـۂ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں
گرد ہے تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

الفاظ کی نشست سے لیکر معنویت تک اعجاز ہی اعجاز!

حیا نہیں ہے زمانـہ کی آنکھ میں باقی
خدا کرے کہ جوانی رہے تری بے داغ

مغرب زدگی، اشتراکیت زدگی اور بے حیائی کے اس دور میں یـہ شعر سچ مچ نوائے سروش ہے!

غواص محبت کا اللہ نگہبان ھو
ہر قطرۂ دریامیں، دریاکی ہے گہرائی

جس دریا کے ہر قطرہ میں دریا کی گہرائی ھو، تو خود وہ دریا کسقدر گہرا ھوگا! اس قسم کا ''بیان،، اقبـال کے ''اولیات،، میں شامل ہے! قطرہ کو وسعت کے اعتبار سے دریا تو کہا گیا ہے مگر قطرہ کو دریا کے برابر گہرا کسی نے نہیں کہا۔

پلادے مجھے بادۂ پردہ سوز
کہ آتی نہیں فصل گل روز روز

''بادۂ پردہ سوز،، نے ذہنوں میں اس شراب کا جسے ''ام الخبائث،، کہا گیا ہے، خطرہ تک نہیں آنے دیا۔ مصرعـہ ثانی زبان و روزمرہ کے اعتبار سے کسقدر سلیس و رواں ہے اور ساتھ ہی شگفتـہ بھی!

اٹھا ساقیا! پردہ اس راز سے
لڑا دے ممولے کو شہباز سے

''ممولے،، نے، شعر کی ندرت و نزاکت میں اور پر لگا دئے!

گیا، دور سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا

''مداری،،۔۔۔۔یہ لفظ نظیر اکبر آبادی کے کام کا تھا، مگر اقبال نے جس مقام پر اس لفظ کو استعمال کیا ہے، اس کے سبب یہ شعر عوامی بلکہ غیر فانی بن گیا۔۔۔۔ ممولا، مداری، پاپی، شکتی جیسے ھندی لفظوں کو اقبال نے جس قدر موزونیت کے ساتھ استعمال کیا ھے، اس نے اس کے فن میں بڑا تنوع پیدا کر دیا ھے۔

زمانہ کہ زنجیر ایام ھے
دموں کے الٹ پھیر کا نام ھے

جو کوئی اقبال کی زبان پر طنز کرتا ھے، ایسے کور ذوق اور بے رحم و غلط اندیش نقاد کو اقبال کے اس قسم کے شعر چیلنج کرتے ھیں کہ فکر و تخیل کی معراج کیساتھ، اقبال کے یہاں زبان کا لطف بھی ملتا ھے!

بتوں سے تجھ کو امیدیں خدا سے نومیدی
مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ھے

اس شعر کی روشنی میں مسلمان اپنے احوال کا جائزہ لے کر دیکھیں اور توبہ و انابت کے بعد احتیاطاً تجدید ایمان کرلیں۔

فلک نے ان کو عطا کی ھے خواجگی کہ جنھیں
خبر نہیں روش بندہ پروری کیا ھے

فارسی کے مشہور مصرعہ۔۔۔۔کہ خواجہ خود روش بندہ پروری داند۔۔۔۔سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، اقبال نے دور حاضر کے نہ جانے کس کس صاحب اقتدار کی ''سلطانی و خواجگی،، کو بے نقاب کر دیا!

بیاں میں نکتۂ توحید آ تو سکتا ہے
ترے دماغ میں بتخانہ ہو تو کیا کہئے

منکرین خُدا کے دماغ و عقل اور فہم و بصیرت پر یہ شعر کتنی سچی اور واقعی طنز ہے!

ڈھونڈھنے والا ستاروں کی گزر گاھوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

آج کی دنیا میں یہی ہو رہا ہے کہ انسان خلاء میں سفر کر چکا ہے اور چاند ستاروں میں پہنچنے کی تیاریاں قریب قریب مکمل ہو چکی ہیں، مگر وہ خود اپنی سیرت و کردار کی تعمیر سے غافل ہے!

فروغ مغربیاں خیرہ کر رہا ہے تجھے
تری نظر کا نگہباں ہو صاحب مازاغ

اقبال کا یہی وہ فن ہے، جہاں وہ تمام شاعروں میں ممتاز و منفرد نظر آتا ہے۔ سنجیدہ اور باوقار انداز میں کتنی بڑی بات کہی ہے! اس شعر میں ''صاحب مازاغ،،——یعنی صاحب معراج (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اتباع کی تلقین کتنے موثر اور جاذب و حسین انداز میں کی گئی ہے! خیرگی کا تعلق بصارت سے ہے اس کی مناسبت سے ''مازاغ،، (البقر) لایا گیا۔

بہتر ہے کہ بیچارے ممولے کی نظر سے
پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات

''حال و مقام،، تصوف کی معروف اصطلاحیں ہیں، ان کو شعر میں سمو کر، مولے اور باز کی زندگی اور حدود پرواز اور فضائے تنگ و تاز کے فرق کو واضح کیا اور اس طرح یہ شعر پیغام و فن کا ایک دفتر بن گیا——

شیخ مکتب کے طریقوں سے کشاد دل کہاں
کسطرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ

اس شعر کی ساری عمارت اس مرکزی خیال پہ قائم ہے کہ مکتب کے قدیم طریق

تعلیم سے دور حاضر کا ضمیر مطمئن نہیں ہوتا—اس خیال کو اقبال نے ''کبریت،، اور ''بجلی کے چراغ،، کی تشبیہ کے قالب میں ڈھال کر شعر کو کیا سے کیا بنا دیا— کبریت (گندھک) میں کوئی شک نہیں گرمی ہوتی ہے، مگر اس گرمی سے بجلی کا چراغ تو روشن نہیں ہو سکتا!

ہو حلقہ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

''... اشداء علی الکفار رحماء بینہم،، کی تفسیر اس شاعرانہ کمال کیساتھ کی ہے کہ خود اس تفسیر پر الہام کا دھوکا ہوتا ہے! حلقہ یاراں ''مقام بزم،، ہے، اس کے لئے ''بریشم،، کا لفظ لایا گیا، رزم حق و باطل میں تیغ و سناں کی ضرورت پڑتی ہے، اس کی ترجمانی ''فولاد،، سے کی گئی!

جچتے نہیں کنجشک و حمام اس کی نظر میں
جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن

''کنجشک و حمام،، اور ''جبریل و سرافیل،، کی تشبیہات اقبال کے آرٹ کی انفرادیت کو ظاہر کرتی ہیں۔ کس اچھوتے انداز میں یہ بات کہی گئی ہے کہ مرد مومن معمولی باتوں اور سطحی مسئلوں میں نہیں الجھتا، اور کبوتروں اور چڑیوں کا شکار نہیں کرتا۔ وہ تو ''جبریل و سرافیل،، کا صیاد ہے، یعنی زندگی کے اہم اور معرکہ آرا مسائل اس کی تگ و تاز کا موضوع ہیں۔ اس کی نگاہ چڑیوں کے گھونسلوں پر نہیں ہے، وہ تو فاتح، خیبر شکن اور قلعہ کشا ہے—

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو، وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں، وہ طوفان
فطرت کا سرود ازلی اس کے شب و روز
آہنگ میں یکتا صفت سورۂ رحمٰن

نظامی عروضی سمرقندی نے شعر کو ایسی صنعت سے تعبیر کیا ہے، جس کی بدولت موہومات کی ترتیب سے چھوٹی چیز کو بڑا اور زشت کو خوب ثابت کیا جا سکتا ہے—مگر اقبال کے صرف یہ دو شعر نظامی سمر قندی کی اس رائے کی تردید کر رہے ہیں! ان شعروں میں اقبال نے موہومات اور مفروضات سے نہیں

بلکہ حقایق سے کام لیا ہے! مرد مومن کی صفت ہی یہ ہے کہ وہ مظلوموں اور پریشاں حالوں کے زخموں پر مرہم رکھتا اور تشنہ کاموں کے دلوں کو ٹھنڈک پہونچاتا ہے، مگر ظالموں اور سرکشوں کے مقابلہ میں اس کی یہ نرمی، درشتی، سخت گیری اور ہیبت سے بدل جاتی ہے۔ ان لوگوں کے دل اس کا نام سن کر دہل جاتے ہیں—

دوسرے شعر میں سورۂ رحمن کے آہنگ سے جو مرد مومن کی تشبیہ دی گئی ہے، اس کی معنویت، جزالت اور نغمگی کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وہ مقام ہے، جہاں اقبال یہ محسوس کرتا ہے:—

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرم راز درون میخانہ

شعراء تو لفظوں کے بت تراشتے ہیں کہ لوگ ان کی پرستش کریں، مگر اقبال نہ بت گر ہے اور نہ صنم پرست ہے—

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست
بت پرستی، بت گری مقصود نیست

''صبح،، کے موضوع پر ہر زبان میں نظمیں کہی گئی ہیں۔ یہ موضوع جس قدر نرم و نازک ہے، اسی قدر حیات بخش اور انبساط آفریں بھی ہے! اقبال نے ایک شعر میں ''پیام،، بھی دیا، اور اس پیام میں صبح کی تعریف بھی بیان کردی:—

مانند سحر صحن گلستاں میں قدم رکھ
آئے تہ پا گوہر شبنم تو نہ ٹوٹے

''سورج کی کرن،، پر ایک شعر:—

اک شوخ کرن، شوخ مثال نگہ حور
آرام سے فارغ صفت جوہر سیماب

کہا، اور شعر کو سچ مچ سحر حلال بنا دیا—اس قسم کے شعر گواہی دے

رہے ہیں کہ اقبال کا جمالیاتی ذوق نفیس ہی نہیں پاکیزہ بھی ہے!

ہر لحظہ نیا طور، نئی برق تجلی
اللہ کرے معرکہ شوق نہ ہو طے

لفظوں کے آہنگ سے تابندگی کیساتھ نغمگی بھی پیدا ہو رہی ہے۔

تاریک ہے افرنگ، مشینوں کے دھوئیں سے
یہ وادئی ایمن نہیں شایان تجلی

یہ شعر سائنس کے صنعتی دور پر کتنی چبھتی ہوئی طنز ہے کہ افرنگ کو ''وادئی ایمن،، کہا، مگر ایسی وادی جہاں ''تجلی،، حق کا ظہور نہیں ہو سکتا۔

ممکن نہیں تخلیق خودی خانقہوں سے
اس شعلۂ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرر کیا

''شعلہ نم خوردہ،، اور پھر ''ٹوٹے گا شرر کیا،، ان سے شعر ترکیب پا کر کتنا حسین، جاندار اور اثر انگیز بن گیا۔

اے شیخ! امیروں کو مسجد سے نکلوا دے
ہے ان کی نمازوں سے محراب ترش ابرو

''ترش ابرو،، کی ترکیب اردو شاعری میں غالباً پہلی بار استعمال ہوئی ہے! اقبال کا یہی آرٹ ہے جو حسین و نادر ترکیب و تشبیہ کے سہارے لفظ و معنی کا ایک قصر کھڑا کر دیتا ہے۔

ستارہ صبح کا روتا تھا اور کہتا تھا
ملی نگاہ مگر فرصت نظر نہ ملی
بساط کیا ہے بھلا صبح کے ستارے کی
نفس حباب کا، تابندگی شرارے کی

چوتھا مصرعہ حباب کے مانند نازک، اور شرارے کی طرح تابناک ہے!

زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے

تلوار کی شاعروں نے کیسی کیسی تعریفیں کی ہیں، خاص طور سے انیس و دبیر کی شاعری کا تو ''تلوار،، خاص موضوع ہے، مگر اقبال نے تلواروں میں جو بجلیوں کے آشیانے دکھائے ہیں، یہ تشبیہ کسی شاعر کو نہیں سوجھی:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

یہ شعر ضرب المثل بن چکا ہے! مصرعہ ثانی شاعری کا معجزہ ہے—

کیا یہی ہے ان شہنشاہوں کی عظمت کا مآل
جن کی تدبیر جہاں بانی سے ڈرتا تھا زوال

اقبال کی نظم ''گورستان شاہی،، کا یہ ایک شعر ہے! جن بادشاہوں کی تدبیر جہاں بانی سے زوال ڈرتا ہو ان کا پیوند خاک ہو جانا، کسقدر عبرت انگیز ہے—

اسی نظم کا ایک اور شعر ہے۔

دھر کو دیتے ہیں موتی دیدۂ گریاں کے ہم
آخری بادل ہیں اس گزرے ہوئے طوفاں کے ہم

اس دور کے مسلمانوں کو گزرے ہوئے طوفانوں کے ''آخری بادل،، کہہ کر شاعر مشرق اور حکیم ملت نے مسلمانوں کے عروج و زوال کی تصویر کھینچ دی—

جرأت آموز مری تاب سخن ہے مجھ کو
شکوہ اللہ سے خاکم بدھن ہے مجھ کو

''خاکم بدھن،، کا شعر و ادب میں شاید ھی کہیں اس قدر بر محل استعمال ہوا ہو—

ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر
کہیں مسجود تھے پتھر، کہیں معبود شجر

خوگر پیکر محسوس تھی انساں کی نظر
مانتا پھر کوئی آن دیکھے خدا کو کیونکر

آگیا عین لڑائی میں اگر وقت نماز
قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قوم حجاز
ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز

''شکوہ،، علامہ اقبال کے ابتدائی دور کی نظم ہے مگر یہ نظم ان کے پیام و فن کا شاہکار ہے۔ اس نظم نے اردو شاعری میں سنگ میل قائم کر دیا۔ اسے سنکر لوگ چونک پڑے کہ یہ تو آہنگ ہی عجیب ہے! ''مسدس حالی،، کے ہوتے ہوئے ''شکوہ،، کا مقبول ہونا، اقبال کے فن کی اقبالمندی کی دلیل تھی! ابھی ابھی جو چند شعر پیش کئے گئے ہیں وہ اسی سلک مروارید کے چند جواہر ہیں، جن کی تابناکی کو زمانہ کا کوئی انقلاب دھندلا نہیں سکتا!

''عین،، عربی لفظ ہے، اس لئے لفظی تناسب و آہنگ قائم رکھنے کے لئے عربی یا فارسی کا کوئی لفظ اس (عین) کیساتھ آنا چاہئے تھا،،—اس طرح— ''عین معرکہ آرائی میں،، یا ''عین ہنگام جدال و قتال،، مگر اقبال نے ''لڑائی،، ٹھیٹ اردو لفظ استعمال کیا، اور اس نے ''عین،، کے ساتھ مربوط ہوکر، شعر میں بے پناہ قوت پیدا کردی۔ لفظوں کے بر محل استعمال اور صحیح انتخاب نے اقبال کے فن کو مثالی آرٹ بنا دیا ہے!

آگ تکبیر کی سینوں میں دبی رکھتے ہیں
زندگی مثل بلال حبشی رکھتے ہیں

پیام، تخیل، اظہار اور شاعرانہ فن کاری، ہر چیز خوب سے خوب تر! اور رہی تاثیر، تو وہ اس شعر میں برق تپاں بن کر دوڑ رہی ہے—

شکر شکوے کو کیا حسن ادا سے تونے
ہم سخن کر دیا بندے کو خدا سے تونے

''شکوہ،،——میں ''خاکم بدہن،، جس موزونیت کیساتھ نظم ہوا تھا، ''جواب شکوہ،، میں ''حسن ادا،، نے اس توازن اور آہنگ کو قائم رکھا——''شکر شکوے کو کیا،، ان لفظوں کی بلاغت کا کیا کہنا!

زندگی قطرے کی سکھلاتی ہے اسرار حیات
یہ کبھی گوہر، کبھی شبنم، کبھی آنسو ہوا

دوسرے مصرعہ کی تدریجی ترقی کس قدر وجد آفریں ہے—

نشہ پلا کے گرانا تو سب کو آتا ہے
مزہ تو جب ہے کہ گرتے کو تھام لے ساقی

اس شعر میں اقبال نے ''نشہ،، کو غیر مشددشین کیساتھ بروزن ''بردا،، نہیں، بلکہ بروزن ''وفا،، نظم کیا ہے، اور یہی اھل زبان کا روز مرہ اور لب و لہجہ ہے! شعر میں لفظوں کا در و بست (Construction) ایسا ہے کہ پڑھنے میں زبان حلاوت محسوس کرتی ہے—

اس چمن میں پیرو بلبل ہو، یا تلمیذ گل
یا سراپا نالہ بن جا، یا نوا پیدا نہ کر

''تلمیذ گل،، اردو زبان میں کتنا رنگین و حسین اضافہ ہے! میں نے ایک شعر کہا تھا :—

سراپا شوق بن، یا بے نیاز آرزو ھوجا
جہان عاشقی میں یوسفی کر یا زلیخائی

مگر اقبال کے اس شعر کو پڑھ کر میرا زعم اولیت و تقدم جاتا رہا—

حکمت مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جسطرح سونے کو کردیتا ہے گاز

مغرب زدگی کے اثر سے ملت بیضا کی جو حالت ہوئی ہے، اس کے لئے :

''ٹکڑے ٹکڑے جسطرح سونے کو کر دیتا ہے گاز

کی مثال لاکر حقیقت کا کس دقت نظر اور فن کارانہ نزاکت کیساتھ تجزیہ کیا ہے!

براهیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس سینہ میں چھپ‌چھپ کر بنالیتی ہے تصویریں

غالب نے تو صریر خامہ کو نوائے سروش یوں ہی شاعرانہ رسمی تعلی کے طور پر کہہ دیا تھا، مگر اقبال نے جب یہ شعر کاغذ پر لکھا ہوگا، تو اس کے صریر خامہ سے سچ مچ نوائے سروش پیدا ہوئی ہوگی۔

حقیقت ایک ہے ہر شے کی، خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے، اگر ذرہ کا دل چیریں

یہ وہ انداز بیان اور شاعرانہ آرٹ ہے، جو ان لوگوں کو بھی حیرت میں ڈال دیتا ہے، جن کو سخن سنجی، سخن گوئی اور فنکاری کا دعوی ہوتا ہے، اور جو دوسرے شاعروں کے فن سے مرعوب نہیں ہوتے۔

ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم
کیا چھینے گا غنچہ سے کوئی ذوق شکرخند

مرکزی خیال یہ تھا کہ شاعر کا دل ہر حال میں خوش رہتا ہے۔ مگر اقبال نے اس خیال کو غنچہ کے ذوق شکر خند کی تشبیہ کے ساتھ، جس انداز سے بیان کیا ہے، اس نے ایک عالم مستی و سرخوشی اور فضائے خود داری و بے نیازی پیدا کردی۔

''صدیق،، جس نظم کا عنوان ہے، اس کا یہ شعر۔

اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آ گیا
جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار

کتنا ''ڈرامائی،، ہے! یہیں سے نظم کے Climax کا آغاز ہوتا ہے!

اقبال کے نفس سے ہے لالہ کی آگ تیز
ایسے غزل سرا کو چمن سے نکال دو

فلسفہ خودی کا یہ مبلغ بلکہ یوں کہئے 'موجد و مخترع، اس کا احساس رکھتا

تھا کہ اس کے پیغام اور فن کا کیا مقام ہے، اس نے شعر سے کیا کام لیا ہے! مغرب زدگی، مادہ پرستی، ملائیت اور سلطانی و پیری یہ سب اس کا ہدف ہیں، اسی لئے ان کے علمبردار اس سے خفا ہیں اور اسے برداشت نہیں کر سکتے!

چمن ہے، غزل سرائی ہے، شاعر کا نفس ہے، لالہ کی آگ ہے، ان لفظوں نے تخئیل کو کس دلکش پیرایہ میں ظاہر کیا ہے۔ اس سے زیادہ دل کشی کا تصور نہیں کیا جا سکتا!

اقبال کے فن کی مشکلات

اقبال کے فن کے بارے میں آخری بات یہ کہنی ہے کہ اس نے نشاط و سرخوشی کو اپنی شاعری کا موضوع نہیں بنایا، کہ لوگوں کے دل اس سے بہلیں، رقص و سرود کی محفلوں میں اس کے کلام سے گرمی پیدا ہو، عاشقانہ خط و کتابت میں اس کے شعر استعمال کئے جائیں اور اس کے شعر پڑھ پڑھ کر لوگ شرابیں پئیں، کھیلیں کودیں، ناچیں اور خوش فعلیاں کریں۔

اقبال نے شاعری کی اس روش عام کو چھوڑ کر سچ تو یہ ہے کہ بڑا خطرہ مول لیا۔ خطرہ اس کا کہ لوگ نشاط و سرخوشی کی شاعری کے عادی ہو چکے ہیں، ان کی عادت، ذوق اور مزاج و طبیعت کے تقاضوں سے ہٹ کر شعر کہے جائیں گے، تو قبول عام حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور جس شاعر کی شاعری کو قبول عام حاصل نہ ہو، اس کی شخصیت مجہول بن کر رہ جاتی ہے۔

مناظر فطرت پر، انسانی حسن جمال پر، شراب و رقص اور اسی قسم کے دوسرے موضوعات پر شعر کہنا اس لئے آسان ہے کہ ہر زبان کے شعر و ادب میں ہزاروں نمونے پہلے سے موجود ہیں۔ پھر یہ موضوعات رنگین ہیں، اس لئے پیرایہ بیان اور طرز ادا میں رنگینی کی ''لے'' آخر تک قائم رہتی ہے، اور اس طرح غزل ہو یا نظم ان میں رنگینی اور دل کشی پیدا ہو جاتی ہے، اور یہی چیزیں شاعری کی جان ہیں۔

''حسن و عشق'' کے موضوع پر شعر کہنے میں شاعروں کو سہولت بلکہ یوں کہئے کہ ''چھوٹ'' ملتی ہے، اس میدان میں ان پر کوئی قید اور پابندی نہیں۔ انتہائی ثقہ اور مہذب و سنجیدہ شاعروں نے جن کے ناموں کیساتھ حضرت اور رحمت اللہ علیہ لکھا جاتا ہے، وصل و اختلاط کی باتیں جب

بیان کی ہیں تو وہ ضرورت سے زیادہ بے باک ہو گئے ہیں۔

اقبال نے جس پیغام کو موضوع سخن بنایا، شاعری میں اس کے چند نمونے تو ضرور پائے جاتے تھے۔ مگر کوئی مثالی نمونہ، مکمل نقش اور واضح شاہراہ موجود نہ تھی۔ اقبال کو اپنی منزل خود بنانی پڑی۔ اس کے پیغام نے اسلام و اخلاق کی جسطرح کھل کر بلکہ یوں کہئے کہ فیصلہ کن انداز میں ترجمانی کی ہے، اس کا نمونہ پہلے کہیں نہیں ملتا! اس سے اقبال کے پیغام و فن کی مشکلات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسے سچ مچ شعر میں خون جگر حل کرنا پڑا ہے، تب کہیں جا کر یہ خاکے اور مرقعے دل کش و رنگین اور جاذب نظر بن سکے ہیں۔

نوجوانوں کو نظارہ بازی اور ہوسناکی کے چٹخاروں کے لئے ابھارنا آسان ہے۔ یہ موضوع خود نہایت رنگین اور چٹخارے دار ہے۔ شعر کہنے کا سلیقہ ہو تو نہایت ہی رنگین اور طربناک غزل یا نظم تیار ہو سکتی ہے۔ لیکن جو شاعر نوجوانوں کو اس بات کی تلقین کرتا ہو۔

حیا نہیں ہے زمانہ کی آنکھ میں باقی
خدا کرے کہ جوانی رہے تری بے داغ

اس کی دشواریوں اور جگر کاویوں کا کیا پوچھنا!

اقبال کی فکر ایک خالص دیندار کی فکر ہے، جس کی نگاہ میں رقص و موسیقی، عورتوں کی بے حجابی، یہاں تک کہ سینما، مجسمہ سازی اور تصویر کشی تک نا پسندیدہ ہیں۔ مگر اقبال کے فن کا یہ کمال ہے کہ اس نے اخلاق و پاکبازی کا درس دیا اور زمانہ کے غلط تقاضوں کے خلاف احتجاج کیا۔ مگر وہ چیز جسے ''شعریت،، کہتے ہیں، پھیکی نہیں ہوئی، بلکہ اس کا رنگ اور زیادہ نکھر گیا۔

اقبال نے بے شک اخلاق کا وعظ کہا، مگر واعظوں کے لہجہ میں نہیں، اس کا لہجہ خالص شاعرانہ ہے۔ شعر و سخن کے تمام محاسن اسکے کلام میں جلوہ گر ہیں۔ وعظ و تلقین کو اقبال نے شعریت کے قالب میں ڈھال کر اپنے پیغام کو اسقدر حسین و جمیل اور دلچسپ بنا دیا ہے کہ مغرب زدوں کے جس طبقہ پر اقبال طنز کرتا ہے، خود یہ طبقہ اقبال کے کلام سے لطف اندوز ہوتا ہے!

''حق،، تلخ اور بے مزہ ہوا کرتا ہے، مگر اقبال کے فن کا یہ کمال ہے کہ اس کے کلام میں حق کی یہ تلخی اور بد مزگی حلاوت میں تبدیل ہوگئی ہے۔ اس کے فن نے ایلوے کو شہد اور خنطل کو نبات و قند بنادیا ہے۔

اقبال کا فن دنیا کے اس عظیم ترین شاعر کا فن ہے کہ۔

جہاں سب ہیں وہاں بھی ہے وہ موجود
جہاں وہ ہے، وہاں کوئی نہیں ہے (م۔ق)

فلسفه خودی اور تاریخئیت

عبدالحمید کمالی

سیل مغرب نے کاروان انسانیت کو جو کچھ دیا ہے ۔ اس کا خلاصہ صرف ایک لفظ میں بیان کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے ''ایجابیت،، ۔ ہر تہذیب حقیقت پسندی سکھاتی ہے ۔ ایجابیت بھی حقیقت پسندی کا ایک روپ ہے ۔ یہ ایک ایسا روپ ہے جو حقیقت کے دائرہ کو محدود کرتا ہے اور محض 'وقوع' اور واقعیت (Factuality) میں تمام حقیقت (Reality) کو محصور کر دیتا ہے ۔ اس حصار میں استقبال واقعہ ھی حکمت و دانش کی منزل قرار پاتا ہے ۔ پہلے بھی انسان حقیقت پسند تھا ۔ مگر حقیقت کے دائرہ میں عوالم، ممکنات، اقدار و اعیار سب ھی داخل تھے اور انسان کا مذھب تنقید واقعات تھا ۔ واقعات کا موازنہ انکی باھمی قدر و قیمت اور ان کے درجہٗ حقانیت کا تعین مشعل راہ تھے ۔ اب علم صرف تحصیل معطیات و متادرت ارتسام کے سوا کچھ نہیں ۔ یہ صرف واقعہ پرستی ہے—

(۱)

حکمت مغرب کے بحر زخار سے جو در شہوار برآمد ھوتا ہے وہ اصول ایجاب ہے ۔ جسمیں شئے محض بر بناء شئیت قابل قبول بن جاتی ہے ۔ اور اقرار بالموجود اتمام حکمت قرار پاتا ہے ۔ یہ اصول محض علمی نہیں بلکہ اخلاقی و عملی ہے۔ اس لئے یہ عصر حاضرہ کا طریق حیات ہے ۔ یہ طریق حیات اپنے جملہ مقتضیات کے جلو میں دو ممیز اسالیب کی شکل میں نمودار ھوتا ہے، جن میں سے ایک ''تجربیت،، اور دوسرا ''تاریخئیت،، ہے ۔ اول الذکر کو طبیعیات، کیمیا و حیاتیات میں سائنسی تفکر کا نام دیا جاتا ہے۔اور آخرالذکر کو روحانی زندگی کے اصول حرکیت کا ۔ یہ عجیب بات ہے کہ بسا اوقات تجربیت و تاریخئیت کو مادیت و روحانیت کی طرح ایک دوسرے کا مقابل خیال کیا جاتا ہے اور اس بات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ دونوں کی اصل بنیادی و طرح اندازی ایک ہے ۔ تجربیت عالم حواس میں اور تاریخیت عالم نفس میں تسلیم و رضا کا مسلک ہے۔ چنانچہ اصول قانون، معاشیات ، سیاسیات و عمرانیات میں تاریخی مکاتیب کی ترویج سائنسی روایات میں تجربی طریق کے اجرا سے وابستہ ہے ۔ بیرڈ اور ھولمس نے تاریخی

منہاج کو سماجی علوم میں سائنسی انقلاب سے تعبیر کیا ھے ۔ اور جان ڈیوی نے بالکل صاف صاف کہا ھے کہ تاریخی طریق تحقیق فردی و اجتماعی زندگی کے مظاھر کے علمی انکشافات کے لئے کیمیا و حیاتیات میں رائج شدہ اختباری منطق کا نعم البدل ھے ۔ انسان سے متعلق علوم میں شماریاتی انداز فکر کی اشاعت بھی اس امر کی نشاندھی کرتی ھے کہ تجربیت و تاریخئیت ایک ھی مسلک کے دو رخ ھیں اور وہ ھے 'ایجابیت،—

اس مسلک میں ہر قدر کی سند حدث سے لی جاتی ھے ۔ اور ہر آدرش کا سر چشمہ وقوع میں تلاش کیا جاتا ھے ۔ چنانچہ 'عیار، ھمیشہ بارزات (Emergents) کی بازگشت ھوتا ھے۔ تتالت واقعات (Recursion of events) کو اصل تقدیر ٹھیرایا جاتا ھے ۔ مستقبل کا خاکہ ماضی کے رنگوں سے بھرا جاتا ھے۔ اچھائی کی پرکھ 'ریت، سے کی جاتی ھے اور امکان تازہ کو تکرار حادثات سے ختم کیا جاتا ھے ۔ المختصر ایجابیت وہ طریق زندگی ھے، جس میں ''کیا ھونا چاھئے،، کو ''کیا ھوتا ھے،، میں تحویل کر دیا جاتا ھے—

زندگی کی تمام شاخوں و فروعات میں اس کا کلیدی اصول استدلال بالواقعہ ھے خواہ یہ تجربیت کی صورت میں نمایاں ھو یا تاریخئیت کی—

(۲)

تاریخئیت ایجابیت کی سب سے زیادہ بھیانک شکل ھے جس کا ادعائے عام ھے کہ سلسلہ واقعات ھو یا نیرو حیات ، ترتیب زمانی سے خالی نہیں ۔ اور ترتیب زمانی ھی ماھئیت وجود یا جوھر حقیقت ھے ۔ یہی انفاس و آفاق کی صورت نشاۃ ھے ۔ تاریخئیت دراصل مذھب دھریت ھے—

حقیقت چونکہ اپنے بطون میں از روئے تاریخئیت زمانی ترتیب ھے، اسلئے ھر ظھور کا علمی اثبات دراصل استدلال بالماضی پر موقوف ھے ۔ ھر وجود اپنے ماضی کا مرھون منت ھے ۔ جو کچھ ھے، وہ جو کچھ تھا کی جلوہ پیمائی ھے ۔ اس بناء پر ھر موجود سعی و کاوش سے بالا ھے ۔ کوئی ایسی مثال نہیں ، نہ کوئی ایسی قدر ھے جسپر موجود کو ڈھالا جائے ۔ کیونکہ ھر موجود اپنے ماضی سے ڈھلتا ھے۔ ھر شئے کی تقدیر اس کا ماضی ھے ۔ اس لئے تمام سعادت و شقاوت ازلی ھے ۔ الحاصل یا تو کسی قدر کا وجود نہیں یا تمام اقدار ماضی کے انعکاسات ھیں —

فلسفہ خودی کے لئے اس قسم کے مذہب سے جنگ کرنا قدرتی امر ہے۔ کیونکہ خودی کی فطرت میں کسی ایسی تقدیر سے پابجولاں ہونا منظور نہیں جو اس کے دست رس سے باہر ہو۔ اور وہ کسی ایسے مستقبل پر رضا مند نہیں ہو سکتی جسکی وہ خالق نہ ہو۔

تاریخئیت قدامت پسندوں کا سب سے بڑا حربہ ہے۔ روایات پرستوں اور آثار سابقہ کے سالکوں نے اپنی تمام تر توجہ اس کو اور موثر بنانے میں صرف کردی ہے۔ کہ اسکے ذریعہ پیام نو کو بے اثر اور تشکیل جدید کو ناکام بنایا جا سکے۔ ایام جاہلیت میں اسلام کے خلاف جو سب سے بڑی قوت صف آرا ہوئی وہ یہی تاریخئیت تھی۔ گو اسکی نظریاتی اساس کمزور تھی۔ بلاخر اسلام کی عظیم قوت نے اسکے تراشیدہ صنم مسمار کر دئے۔ مگر بہر حال یہ باقی رہی۔ ور پھر بعد میں اسلام کی ہمہ گیری کے خلاف مزاحمتیں قائم کرتی رہی ہے یورپ کے فکری ارتقاء نے بلاخر تعقلات کا ایسا سرمایہ فراہم کردیا ہے جس سے تاریخئیت یعنی استدلال بالماضی کی ایک عمیق فلسفہ کی صورت میں نمود ممکن ہو سکی ہے۔ اسلام کی راہ میں عصر حاضر کی جو سب سے شدید مزاحمت ہے، تو وہ یہی ہے جو حال کو ماضی کی پیداوار قرار دیتی ہے، اور آئندہ کی تقمیم کے لئے گذشتہ کی طرف دیکھتی ہے۔

اسلام کا اساسی پیام ہے کہ توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا ہوا ہے، اور توبہ ایک ایسی شکست عادت ہے جسکے ذریعہ حیات کا از سر نو آغاز کیا جا سکتا ہے۔ توبہ کو اسلام نے پیدائش جدید سے تعبیر کیا ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جسکے ذریعہ ماضی سے رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔ انسان نومولود کی طرح منزہ و پاکیزہ بن جاتا ہے۔ کہ اسکے اوپر گزرے ہوئے واقعات کا کوئی بار نہیں ہوتا۔ مگر تاریخئیت اسلام کے بالمقابل آکر کہتی ہے کہ ماضی سے رشتہ منقطع کرنا ممکن نہیں۔ ماضی حقیقت زندہ ہے۔ اور حال کے ظہور میں ہویدا و پائندہ ہے۔ گذشتہ مستقبل کا صانع ہے اور بطن ماضی سے آنے والے کل کی نمود ہے۔ تاریخئیت در اصل مسیحی یورپ کا فلسفہ ہے۔ مسحیت تاریخئیت کے سہارے قائم ہے۔ اور خود تاریخئیت کلیسا کے زیر سایہ ھی پروان چڑھ سکتی ہے۔ کلیسا کا عقیدہ کہ ہر نومولود اپنے ساتھ اصلی گناہ (Original Sin) کا بار لاتا ہے، تاریخئیت پر مبنی ہے۔ یسوع مسیح کی الوہیت و نجات دہندہ حیثیت کا پرچار ممکن ہی اس وقت ہے جب کہ انسانی خودی کو یہ بتا دیا جائے کہ وہ ایسے ماضی کے ہاتھوں گرفتار ہے جس سے

وہ خود نکل نہیں سکتی ۔ نا کردہ گناہ کی پاداش اسے بھگتنی ھے ۔ ایسی بے کسی و بے بسی میں خداوند کے بیٹے کا موجود ھونا از بس ضروری ھے ۔ جس نے باپ سے انسانوں کے لئے رحمت (Grace) حاصل کی اور خود انسانوں کے اصل گناہ کے پاداش میں تختۂ دار پر مصلوب ھوا ۔ عیسائی عقائد کو معقولات کی صورت میں پیش کرنے کے لئے لابدی ھے کہ تاریخئیت کو عیسائیت کے باطن میں جگہ دی جائے ۔ یہی وجہ ھے کہ مسیحی یورپ کا نقطۂ عروج تاریخئیت(Historicism) ھے ۔

(۳)

تاریخئیت تمام درجات حقیقت و مراتب وجود کو زمانی متصور کرتی ھے ۔ چنانچہ اسکی نظر میں کوئی عرش حقیقت ایسا نہیں جو قانون تاریخ سے ماوریٰ ھو ۔ خود مسیحیت کے اصول رحمت (Grace) کو بھی یہ بالاخر ختم کر دیتی ھے ۔ نتیجتاً مغرب میں مسیحیت کا عقلی زوال اسکی اپنی باطنی وجوھات سے ھے، جن میں خود منطقی تناقض ھے ۔

تاریخئیت جدیدہ (جسکو ما بعد الطبیعیات میں 'تصوریت مطلقہ' اور کونیات میں 'مادی جدلیت' کہنا مناسب ھے) دین و مذھب کو شکست دینے کے لئے اعلان کرتی ھے کہ حقیقت تمام کی تمام روحانی ھے اور روحانی ھونے کے معنی بقول کروچے (Croce) تاریخی ھونا ھیں ۔ اسکے موجب وجود مادی غیر متحرک، تاراج و ریختہ ، منفعل و منجمد ھے ۔ اسی بناء پر اس میں تفرید ھے اور ھر تفرید دوسرے سے منفک ھو کر اپنا سلسلہ قائم کرتی ھے ۔ بر خلاف اسکے وجود روحانی جو مادی ظہور کا باطن ھے، غیر منفک ھے ۔ اس میں تحریک و جوش ھے ۔ روحانی عمل جمود میں ارتعاشات پیدا کرتا ھے ۔ ھر زرہ نہ صرف دوسرے سے واصل ھوتا ھے بلکہ نفوذ باھمی میں گم ھو جاتا ھے ۔ اسطرح تمام موجود ایک ھے ۔ کوئی کسی سے جدا نہیں ۔ حال کا وجود بے ماضی نہیں اور کوئی مستقبل خارج از حال نہیں ۔ یہ فلسفہ تشبیہات و استعارات کا ایسا سماں باندھتا ھے کہ ممکن نہیں کہ ایک عام مفکر اسکی طلسم بندیوں کو کاٹ کر باھر آسکے ۔ حقیقت کو روحانی قرار دیکر اپنے آپ کو دینداروں کا معاون ثابت کرتا ھے ۔ اور پھر روح کو تاریخ کا ثمر قرار دیکر خود دین کی بنیادوں پر حملہ آور ھوتا ھے ۔ یہ بڑا کارگر ھتیار ھے جس سے مسلح ھو کر نسلی ، جغرافیائی اور ثقافتی عصبیتیں اسلام کی بے پناہ تاثیر سے اپنا بچاؤ کرتی ھیں اور کوئی نہ کوئی وجہ جواز

خود اهل اسلام کے درمیان اپنی بقاء کے لئے تراش لیتی هیں ۔ اگر اسلام کو انسانی ترقی میں کوئی اهم حصه لینا ہے۔ تو فکری دنیا سے اس مذهب کا قلع قمع کرنا هوگا جسکے اندر اسلام کے اصول اعلی توبه و برأت کی کوئی گنجائش نہیں ۔ اگر یه سچ هے که تمام حقیقت اپنی ماهیت وجود اور اثبات کماهیه میں تاریخی پیش رفت ہے تو رسول کریم صلی اللہ علیه وسلم کا نذیر و بشیر هونا بالکل بے معنی هوجاتا هے ۔ کفار مکه کا آنحضرت اور دیگر ما سبق انبیائے کرام پر یه اعتراض که وہ همیں اپنے آبا و اجداد کے آثار و روایات سے هٹانے هیں ایک برهان قاطع کی حیثیت اختیار کر جاتا هے ۔ مخالفین اسلام کا اعتراض بالکل تاریخئیت پر مبنی تھا۔ گو مخالفین اسلام نے تاریخ کو ایک شیئه وجود کے بجائے خود جوهر وجود بہت بعد میں سمجھا۔ اور اسکے لئے مغرب کو هیگل جیسے مفکر کا انتظار کرنا پڑا ۔ هیگل کا سب سے بڑا کارنامه یه هے که اس نے وجود کے تاریخی اعتبار کا اکتشاف کیا ۔ اور پھر اسی اعتبار کو حقیقت کا قالب مطلقه بنادیا۔ چنانچه یه اس تاریخئیت کا منطقی نتیجه هے که جهاں ابن العربی کا مرتبه لا تعین دائم و قائم حقیقت ہے، وهاں هیگل کا موجود مطلق صرف مستقبل کا خواب ہے ۔ هم یه جانتے هیں که همارا خدا رگ جاں سے زیادہ قریب هے ۔ مگر سموئیل الگزینڈر کا 'اله، حالت موجودہ میں صرف مستقبل کی گونج ہے—

(۴)

مسلک تاریخئیت کے ائمه کبار میں هیگل کے بعد اشپرانگر، مارکس، مینائکه، کالنگ ووڈ، کیسرر اور منہائم کا بڑا آهم مقام هے ۔ یہی وہ مفکرین هیں جنہوں نے اسکو رائج الوقت هیگل بخشا که رجعت پسندوں کی ما بعد الطبیعات، قومی عصبیتوں کی پناہ گاہ اور اضافی اقداریات کی وادی هے ۔ فلسفه خودی اس مسلک کا ابطال هے ۔

*

فلسفه خودی کی جوهری اصل اثبات خودی میں مضمر هے ۔ اثبات ذات ماورائے تاریخ حقیقت کا ساحل هے ۔ جسکے بحر بے کنار میں وہ تلاطم هے جو بندش تاریخ کو متزلزل کر دیتا هے ۔ خودی اس تموج مسلسل کا نام هے جسکو ماضی حال اور مستقبل صرف شان تجلی بطور زیب دیتے هیں—

بقول اقبال

سلسله روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی هے ذات اپنی قبائے صفات

سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیروبم ممکنات

اسی لئے فلسفہ خودی کا اہم وظیفہ تاریخئیت کا ابطال و استیصال ہے۔ یہ وظیفہ ان امور عالیہ سے ہے جو فلسفہ خودی اور معروضی تصوریت میں حد امتیاز قائم کرتے ہیں۔ بلکہ اسکے ابعاد کو جدلیاتی مادیت و نیچریت سے علیحدہ کرتے ہیں—

فلسفہ خودی کی اپنی منطق ہے اس کا رخ تنزیہ (Transcendance) کی طرف ہے جبکہ تصوریت مطلقہ کی منطق تشبیہ (Immanenence) لازم کرتی ہے۔ تنزیہ و تشبیہ کا یہ فرق اساسی ہے۔ جسکے سبب خودیت و تصوریت کی راہیں ایک دوسرے سے ابتداء ہی میں جدا ہو جاتی ہیں۔ اکثر مفکرین اس اہم فرق کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ در اصل ان کی نگاہ اس بات کو گرفت میں لانے سے قاصر رہتی ہے۔ جسکا نتیجہ اس افسوس ناک صورت میں نمودار ہوتا ہے کہ خودی کی تشریح وہ بالکل اس انداز میں کرتے ہیں کہ خودی محض ایک اختراع لفظی بنکر رہ جاتی ہے۔ اس میں اور ہیگلیت میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا— کوئی شک نہیں کہ ہیگل سفر ہستی کا آغاز مقام خود آگاہی سے کرتا ہے، اور تمام اقسام حرکیت و فعالیت کو خود آگہی کے مختلف مراتب میں شمار کرتا ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کا مرتبہ' مطلق وجود کا وہ درجہ حاوی ہے جسکے اندر تمام مکان لامکاں موجود و متحقق ہے۔ مگر اس فلسفہ کو خودی کا فلسفہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیسرر کا جامع بیان کہ خود آگہی اپنا پیراہن خود تیار کرتی ہے اور ہر مقولہ در اصل ایک تنذیب ہے جسکے دائرہ میں خودی اپنے کوائف کو منظم کرتی ہے بڑا دلنشین بیان ہے۔ لیکن ہاں! یہ جوہر خودی سے تہی ہے۔ مختلف مفکرین نے جن میں ڈاکٹر یوسف حسین قابل ذکر ہیں خودی کو نو فلاطونی لباس سے یوں پیراستہ کیا ہے کہ فلسفہ خودی و فلسفہ خود آگہی میں رمق برابر فصل باقی نہیں۔ خود آگہی کو اہل نو فلاطونیت خواہ وہ الجیلی ہوں یا ابن ہائم، ہیگل ہوں یا کیسرر، وجود کا ایک ایسا مرتبہ کہتے ہیں جو حتمی ہے۔ ان کے خیال میں خودی کبھی اس مرتبہ سے اوپر نہیں جا سکتی، یعنی خودی اور ہئیت خود آگہی میں تشبیہ کا صا ہے۔ یہ وہ استدلال ہے جس سے جبریت کی بناء پڑتی ہے—

ہیگل اور جملہ نو فلاطونیوں کے ہاں وجود ایک صورت کا پابند محض ہے۔

اور وہ ہے موضوع اور معروض کی نسبت، موضوع و معروض وجود کے جانبین یا اطراف ہیں اور تمام ہستی انہیں اطراف کی ترکیب یا اضافت ہے - یہ انضباط ہستی ایک منطقی و عقلی جبر ہے - خودی اپنے اثبات میں، ذات اپنے اقرار میں، اسی ہیکل کی پابند ہے - اسکا یہی قالب ہے - اس قالب سے باہر نہیں آ سکتی، نہ ماوریٰ جا سکتی ہے - یہ قالب اس کی ہوئیت محضہ کی صورت حقیقت ہے—

اس صورت حقیقت کو ہیگل نور (Notion) سے موسوم کرتا ہے اور ارتقاء اسی نور کی ترقیم ہے - اس جبری فلسفہ میں اثبات خودی ایک صورت پر منحصر ہے اور یہ صورت اسکا جوہر ہے - موضوع و معروض کی نسبت کے علاوہ اسکی کوئی صورت قیام نہیں - فلسفہ خودی کے اکثر پیرو اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ خودی کے لئے ایسی پابندی اور اس قسم کا وجوب اسکی فطرت کے خلاف ہے- چنانچہ وہ ہیگل کے بیان کو رموز خودی کا بیان سمجھ بیٹھتے ہیں- ہیگل کے ہاں موضوع و معروض کی نسبت یا قضیہ، جو اب قضیہ و ترکیب کا قانون تقدیر ہستی ہے - ہیگل سے قبل حکیم الجیلی نے اس جدلی اصول کو سفر ہستی کے قانون کی حیثیت سے بدیں الفاظ بیان کیا تھا احدیت، ہوئیت اور انائیت مقامات معارفت یا اسفار وجود ہیں -

معارفت ذات کا یہ فلسفہ جو حکمت خودی کی نفی ہے تاریخئیت کا جنم داتا ہے - چنانچہ تمام مذاہب و مکاتیب نو فلاطونیت فی الحقیقت تاریخئیت کے کشت زار ہیں- خواہ ان کے سرخیل ابن العربی ہوں یا بو علی سینا، ہیگل ہوں یا مارکس - اور خودی کے نظام فلسفہ ان کی واقعی تردید ہے—

تاریخئیت کا مجرد بیان اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے کہ اگر ایک سلسلہ واقعات ا ب ج د ہو تو ا اور ج میں ب واسطہ ہے ب اور د میں ج واسطہ ہے ب کا وجود ناممکن ہے اگر ا پہلے نہ گزرا ہو- اور ج کا وجود ہو نہیں سکتا اگر اس سے پہلے ب نہ ہو- یہ مجرد بیان مطلقاً درستی کے لئے جس فلسفہ کا محتاج ہے وہ قالب خود آگہی کی صورت میں اوپر پیش کیا جا چکا ہے - انائیت کا مرتبہ ہوئیت کا محتاج ہے اور ہوئیت کا مرتبہ احدیت کا - یہ تسلسل ایک ربط زمانی قائم کرتا ہے- احدیت اور انائیت کے درمیان ہوئیت کی منزل لازمی ہے- اسطرح تمام وجود اپنے باطن میں ایک صورت زمانی کا پابند ہے—

صورت وجود جسکو ہم نے زمانہ کا نام دیا ہے در اصل اصطلاحات جدید

میں موضوع کے معروض میں آنے کا نام ہے۔ اور آمد مسلسل قدم بہ قدم ہے ایک قدم سے اگلا قدم ہے اور ہر اگلا قدم پچھلے قدم کے بعد ہے ۔ یہ تقدم و تالی اس وجوبیت کی حامل ہے جس سے نجات ممکن نہیں ۔ یہ ایک مشیئت ہے جسکے تعین میں کل وجود ہے۔

اس نظریہ کی دو تعبیریں ممکن ہو سکتی ہیں ۔ اولاً یہ کہ تقدم و تالی (Antecedence and Consequence) خارج سے عائد شدہ مجرد ماهئیت ہے۔ وجود محض پر یہ بیرونی اطلاق ہے ۔ یہ نظریہ دھریت ہے ۔ اہل یونان کا تخیل کہ زیوس دیوتا بھی میزان (Dike) سے بالا نہیں، اور وہ بھی اسکے قانون کے پابند ہیں، اس نظریہ کا آئینہ دار ہے ۔ جسکے مطابق زمانہ وجود سے خارج کوئی کالبد ہے ۔ اور وجود اسکے اندر سے ہوکر گزرتا ہے ۔ لیکن اگر ہستی سے باہر کوئی صورت نہیں تو مجرد زمانہ کا وجود کس طور ممکن ہے یہ ایک غیر معمولی سوال ہے جسکا دھریت کے پاس کوئی جواب نہیں۔ نو فلاطونیت بدیں وجہ بجائے اسکو خارجی قرار دینے کے داخلی قرار دیتی ہے کہ زمانہ یعنی تقدم و تالی خود وجود کی صورت ذاتی ہے اور اس صورت سے مفر نہیں ۔ خود آگہی کی ماهئیت ہی یہ ہے کہ یہ ایک معروض کی محتاج ہے ۔ معروض کے وجود پر موضوع موقوف ہے۔ اور ان اطراف کی اضافت باهمی سے انا کا تعین ہوتا ہے ۔ اور یہ تعین وسعت پذیر عمل ہے۔ اس لئے زمانہ اس کی صورت ہے ۔ وجود مقام ا سے حرکت کرکے ب تک پہنچتا ہے اور ب سے ج تک ۔ یہاں تک کہ وہ اس مقام تک رسا پذیر ہوتا ہے جسکے بعد کوئی مقام نہیں ۔ یہ اتمام خود آگہی ہے ۔ تمام احدیت انائیت میں، تمام موضوعیت معروضیت میں متحقق ہو جاتی ہے ۔ حقیقت اپنی کلیت کے ساتھ مظہر مطلق ہے ۔ زمانہ اسکی کلی صورت ہے جس سے رہائی ممکن نہیں ۔

میں نے کہیں اوپر عرض کیا ہے کہ ہیگلی فلسفہ یا تصوریت مطلقہ تشبیہی فلسفہ ہے ۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ اسمیں حقیقت اپنی ایک نمط (Type) یا صورت کے عین بن جاتی ہے۔ لیکن فلسفہ خودی تنزیہی ہے یعنی اس صورت یا کسی صورت کی وجوبیت سے منکر ہے ۔ ذات اپنی ہر صورت سے آزاد ہے۔

(۵)

تصوریت مطلقہ میں کل حقیقت تمام اجزا کی ترکیب ہے۔ جسمیں موضوع بھی جز معروض بھی اور نسبت بھی جز ہے بالفاظ دیگر قضیہ، جواب قضیہ

اور ایک سے دوسرے تک انتقال سب ھی مختلف اجزا' ھیں ۔ اس تشبیہی یا سریانی مسلک میں یہ ترکیبی کلیت کسی اور مرتبہ عالیہ میں قائم نہیں ۔ بلکہ اپنی ذات سے موجود ھے۔ اس طرح سے ھیگلیت اور تصوریت جدیدہ (کروچے ۔ جنٹائل) میں اس مرتبہ کا انکار ھے۔ جسے حکماء اسلام قدم القدوم یا منقطع الوجدان قرار دیتے ھیں ۔ اس انکار کی بناء پر تمام حقیقت محض زبانی شیرازہ بندی متصور ھوتی ھے ۔ وجود مقرون زماں کے سوا کچھ نہیں ۔ کروچے اور دیگر حکماء تاریخئیت نے جو تشریح اپنے مذھب کی کی ھے! اسکے مطابق حقیقت وجود شعور ھے ۔ وہ شعور کو فعال نہیں مانتے ھیں بلکہ فعل مانتے ھیں۔ اس طرح سے تاریخئیت یا حاضرہ کی نوفلاطونیت کا مقولہ' بدائیہ فعل یا حرکت ھے۔ جنٹائل فعلیت (Act) کو اساسی امر قرار دیتا ھے ۔ اور اسی امر کو عین شعور قرار دیتا ھے ۔ دراصل یہ صورت وجود کا مواد (Content) معطیہ یا ما فیہ ھے۔

عمل کی مسلسل اور بے شمار اکائیوں سے زماں مقرون بنتا ھے ۔ زماں مجرد محض اصل زماں کا تصور بعید ھے ۔ ورنہ زماں بذات خود فی الاصل مقرون ھے۔ آن واقعات سے بنتا ھے جو اسکے اندر ترتیب پاتے ھیں ۔ فعلیت ایک غیر مختتم و یک سمتی تسلسل ھے ۔ سلسلہ اعداد وجود، فعلیت، حرکیت، کی صورت منطقی ھے ۔ ایک فعل کے بعد دوسرا فعل اسکے بعد تیسرا فعل ۔ یہی شان وجود ھے۔ نہ صرف شان وجود بلکہ خود وجود ۔ فعل کے اندر فاعل و مفعول کے امتیازات محض اضافی ھیں ۔ اور یہ اضافی امتیازات صورت فعل ھئیت فعل سے مشتق ھیں۔ بقول جنٹائل فعلیت کی ماھیت ھی یہ ھے کہ اس میں دو اطراف قائم ھوتے ھیں۔

دراصل فاعل وقوع پذیر اعتبار فعلیت اور مفعول نا تمام اعتبار فعلیت ھے۔ اور یہ دونوں اعتبارات فعلیت کے رشتہ سے باھم منسلک ھیں ۔ اسطرح فعل میں فاعل و فعلیت و مفعول مجرد لمحات ھیں۔ غیر تجریدی یا مقرون صورت ھیں۔ وہ 'زمانہ' ھیں ۔ ھر فعل 'زمانہ' ھے ۔ ایک فعل کو ایک ساعت سمجھنا چاھئے اور کوئی ساعت ماضی، حال، مستقبل سے خالی نہیں ۔ کل زماں ساعتوں کا زنجیرہ ھے ۔ جو کل فعلیت کا صوری یا نمطی وجدان ھے ۔ ھر فعل میں ایک ماضی کا اعتبار ھوتا ھے ۔ ایک مستقبل کا اور خود اس میں مجرد فعلیت جو بظاھر متمائز معلوم ھوتی ھے 'حال' ھے ۔ ماضی 'فاعل' حال 'فعلیت' اور مستقبل 'مفعول' ھے۔ اس حقیقت کو اصطلاحِ شعور میں اس طرح بیان کر سکتے ھیں کہ ماضی 'موضوع' ھے مستقبل 'معروض' ھے اور حال ان کی 'نسبت' ھے ۔ اس طرح کل حقیقت موضوع و معروض کی ترکیب ھے اور یہ زماں معروض ھے۔

(۶)

ان مجرد تعقلات کو انسانی ہستی پر عائد کرکے زیادہ قرین مطلب کیا جا سکتا ہے ۔ انسانی وجود کا وجدان ارباب تاریخئیت کے نزدیک فی‌الاصل ایک تاریخی حقیقت کا عرفان ہے ۔ انسانی ہستی بے شمار اعمال و افعال پر مشتمل ہے۔ انواع و اقسام کے کوائف کا سلسلہ ہے ۔ ہر کیفیت ایک فعل ہے ۔ جس پر ماضی حال و مستقبل کے تعقلات مکمل طور پر چسپاں ہوتے ہیں۔ انسانی انا ان افعال کا وہ اعتباری پہلو ہے جو محرک و فاعل ہے ۔ یہ کیا ہے؟ در اصل ماضی ہے ۔ تمام ارادہ جن سے فعلیتوں کا صدور ہوتا ہے، تمام فیصلے جو حرکت و سکنات میں نافض ہوتے ہیں، در اصل اسی انا یا ماضی کے انعکاسات ہیں ۔ نفسیات کی عام اصطلاحوں میں اس کو لا شعور بھی کہا جاتا ہے ۔ لاشعور ماضی کی تدوین ہے اور مستقبل کی تکوین کرتا ہے ۔ فعلیت و حرکیت محض اسکا مظہری پہلو ہے۔ جو مستقبل کو ماضی میں بدلتا جاتا ہے ۔ حاصل شدہ مقامات انائے انسان کے واقعاتی اجزاء ہیں ۔ اور غیر حاصل شدہ مقامات و منازل غیر انا یا مستقبل ہیں۔ ہستی یا حیات کی منطق یہ ہے کہ غیر انا، انا میں تحویل ہوتا جاتا ہے۔اس تحویل کا عرصہ حال ہے ۔ حال وہ اعتبار وجود ہے جس میں انا و غیر انا جمع ہیں ۔ اسطرح تمام ذات انسانی اپنے تمام پہلوؤں کے ساتھ ہمیشہ حال پر مشتمل ہوتی ہے جو (۱) احتیاج (۲) خواہش (۳) عمل، یا (۱) ارادہ (۲) حرکت (۳) مقصد، کی صورت میں ہمیشہ وجدان میں آتی رہتی ہے۔

ہر احتیاج اظہار ذات ہے اور تشفی کی طرح متحرک ہوتی ہے ۔ مقام احتیاج سے مقام تسکین تک رسائی کے درمیان ناگزیر طور پر مقام عمل ہے ۔ یہ احتیاج وقتی انا ہے، قوت فاعلہ ہے اور سکون و قرار اس سے خارج ہیں، اور غیر انا یا غیر ذات ہیں ۔ احتیاج عمل یا حال کے واسطہ سے تشفی و تسکین میں بدل جاتی ہیں، اور تسکین و تشفی انا کی وسعت کا حصہ ہوجاتی ہیں۔ اپنی غیریت ختم کرکے جز وجود ہو جاتی ہیں ۔ یہ تمام مقامات سلسلہ زمانی ہیں ۔

زمانہ کے تمام متناظر مقامات مجموعاً مکان ہیں جس میں تمام وجود کی سمائی ہے۔ انسانی انا کے باطنی وجدان میں وہ تمام کوائف جو ایک دوسرے کی معیت میں واقع ہیں انا ان کے سوا کچھ نہیں ، اور یہ 'مکان، ہے جس میں تمام انا موجود ہے۔ لیکن یہ مکان تبدیل پذیر حقیقت ہے اس لئے انائے انسانی 'زمانی-مکانی، حقیقت

ہے ۔ مکاں کو ہم موجودہ زمانہ بھی کہہ سکتے ہیں ۔ انا کی وجدانی گرفت
جملہ کوائف اور ان کی پیہم موجودگی کی گرفت ہے ۔ یہ ایک لمحاتی مکاں کا
ادراک ہے ۔ زماں کی ہر اکائی میں پورا مکاں موجود ہوتا ہے ۔ اس طرح فلسفہ
زمانیت یا تاریخئیت میں زماں سب سے عظیم حقیقت ہے ۔ جسکے سکونی ادراکات
مکاں مقرون ہیں ۔ مکاں ایک لمحاتی صورت ہے جس میں تغیر ہے اور موجودہ
مکانیت آنے والی مکانیت میں بدل جاتی ہے ۔ اس طرح تمام مکاں صورت زماں میں
تغیر پذیر ہے ۔ اور جب مستقبل کا لمحہ یا مقام آجاتا ہے تو وہ پورے مکاں یا
وجود کی سمائی بن جاتا ہے۔

موجودہ لمحہ تمام وجود کی سمائی ہے، تو پھر ماضی کا کیا بنتا ہے ۔ گذشت
کہاں چلا جاتا ہے؟ کیا وہ فنا ہو جاتا ہے؟

ماضی ارادہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے ۔ احتیاج کی صورت میں ذات کا
عین ہے۔ یہ حقیقی وجود ہے جو محرک اور فاعل ہے۔ ماضی فنا نہیں ہوتا بلکہ
ہر موجودہ لمحہ میں سما جاتا ہے ۔ وجود غیر فنا پذیر ہے ۔ تغیر وسعت گیر
حقیقت ہے۔ اس کا منصب توسیع ذات ہے ۔ تغیر کے دو اعتبارات موضوع و معروض
''ہیں،، اور ''نہیں ہیں،، کے مقولات میں جاری و ساری رہتے ہیں ۔ ہر
موقتی ارادہ کے عقب پورا ماضی ہوتا ہے ۔ ماضی ہر ارادہ کا مادہ ہے ۔ حال
اسکی صورت ہے اور مستقبل اسکی نشاۃ ہے ۔ اس بنا پر ماضی کا وجود ہر لمحہ
ہے ۔ ماضی وہ زمین ہے جس سے عمل کا پودا اگتا ہے اور مستقبل ثمر آور
ہوتا ہے۔۔

جس حقیقت کو ہم وجداناً 'انا، محسوس کرتے ہیں، وہ حقیقت مقرون کا جز
ہے ۔ حقیقت مقرون اگر ادراک ہے تو اسکے تین پہلو ہیں، مدرک، درک اور
مدرک، اور انا ہر ادراک میں مدرک ہے۔ حقیقت مقرون اگر حرکت ہے تو
اس میں تین امتیازات ہیں ۔ محرک، تحرک، محرک ۔ ان میں انا محرک ہے۔
اس طرح کل ہستی میں ماضی حال اور مستقبل کے تین رخ باہم ممیز ہوتے ہیں۔
ماضی حاکم ہے، حال حکم اور مستقبل محکوم ۔ کل ہستی تاریخ میں مدون
و مرتب ہوتی ہے ۔ ماضی حال اور مستقبل کی نمط قائمہ اسکی کلیت کی وجدانی
صورت ہے ۔ اس سورت کا نام جدلیت ہے۔

وجدان ہستی میں تمام وجود انسانی 'حال، کے لمحہ متعینہ وغیر متعینہ

میں معلوم ہوتا ہے ۔ حال ماضی و مستقبل کا مقام جمع ہے۔ اس بناء پر حال سیران پذیر ہے ۔ اور مقرون وجدان میں ہستی محض تغیر سے عبارت ہے ۔ اور ہر تغیر ماضی کا اثبات اور مستقبل کا تشاکل ہے—

(٦)

ماضی کا وجدان فاعل یا انا کا وجدان ہے ۔ فاعل، جو شعور بسیط میں ناقابل تحلیل حقیقت نظر آتا ہے ، سلسلہائے ماضیہ کا دباؤ ہے جو حال کی ہر صورت میں نمایاں ہے ۔ ہمارے جملہ فیصلے، احکامات، محرکات کیفیات، تصورات تعقلات اس طرح سے ماضی عظیم کا پرتو ہیں ۔ اپنی فعلی صورت میں احوال ہستی ہیں۔ اور استقبالی پہلو میں آنے والے مقام کا پتہ دیتے ہیں ۔ یہ ہے انسانی ہستی کی کل حیثیت ۔ مقامات کا غیر مختتم سلسلہ !

ہستی کی حرکیات میں استقبالی رخ غیر ذات ہے جو (ہستی کی جدلیات میں) ذات میں جذب ہوتا جاتا ہے ۔ اس انجذاب کا مقام تشخص حال کہلاتا ہے اور تحویل شدہ امر ماضی بن جاتا ہے جسکے مقابل پھر ایک مستقبل ہوتا ہے۔ ماضی اور مستقبل کو جوڑنے والا حال ان کے درمیان ہوتا ہے جس میں محض تحویل انجذاب یا تغیر ہے ۔ ہمارے مقاصد، آورش، محرکات مستقبل کی پرچھائیں ہیں ۔ لیکن خود ان کا تعلق و تعین اس ماضی سے ہے جن کے بالمقابل یہ موجود ہیں—

سفر ہستی میں ہر حال، یا مقام کا ایک ماضی اور مستقبل ہوتا ہے ۔ ایک طرف ''حکم،، موضوعات، محرکات، فاعلات، متخیلات، کا سلسلہ ہوتا ہے اور اسکے مقابل مقصودات، محرکات، خیالات، معروضات کا مخصوص سلسلہ ہوتا ہے—

اس بناء پر ہر مقصود و معروض کی توجیح وہ قاصد و موضوع ہے جسکے محازی (Corresponding) وہ موجود ہے اور ہر قاصد و موضوع ایک گذرے ہوئے لمحہ میں مستقبل تھا، یعنی بنفسہ مقصود و معروض تھا ۔ اسکے محازی اسکا اپنا تعین کرنے والا قاصد و موضوع تھا ۔ سفر ہستی میں موضوع و معروض اضافی مقامات میں ۔ ہر مقام اپنے سے پہلے گزرے ہوئے مقام کا معروض اور اپنے بعد میں آنے والے مقام کا موضوع ہوتا ہے ۔ گزرے ہوئے کل کا مقصود آنے والا کل ہے ۔ اور آنے والا کل جب سویرا ہو جاتا ہے تو وہ موضوع ہے جسکے لئے اسکے

بعد میں آنے والا کل معروض ہو جاتا ہے ۔ بچپن موضوع ہے ۔ جوانی اس کا معروض ہے ۔ جوانی کے دور میں خود جوانی موضوع ۔ اسکے فیصلے اور اعمال فاعلات اور ان کا معروض بڑھاپا۔ہر مقصد اپنے حصول کے بعد جز قاصد ہو جاتا ہے اور اپنے بعد میں آنے والے مقصد کے وجودی تعین میں حصہ لیتا ہے ۔ 'قصد، زمانی وجود ہے ۔ ماضی سے مستقبل کی طرف رواں ہے ۔ کمسنی کا معروض تعلیم ہے ۔ حصول تعلیم کے بعد تعلیم موضوع یا فاعل ہے جو ما بعد مقاصد کا تعین کرتی ہے۔ کل انسانی زندگی کا یہی فلسفہ جدلیت ہے ۔ جس میں واضح طور پر گزرا ہوا لمحہ انا یا ذات ہے، اور آنے والا لمحہ غیر انا و غیر ذات ہے۔ اور موجودہ لمحہ نہ ذات ہے نہ غیر ذات، نہ انا ہے نہ غیر انا، بلکہ انا بھی ہے غیر انا بھی۔ ذات بھی ہے اور غیر ذات بھی، اس میں ماضی و مستقبل جمع ہیں ، اور متفرق ہیں ۔ صورت عمل میں قاصد و مقصود ایک ہیں ، اور اسی صورت میں باہم متفرق ہیں ۔ یہ جمع و تفریق جو ہر عمل ہے، اور یہی مقرون زماں ہے۔

(۷)

ارباب تاریخئیت کے ہاں تاریخ کا موضوع 'حال، ہے ۔ حال کے دو رخ۔فاعل و مفعول، مصورو تصور، موضوع و معروض، فوراً ایک دوسرے سے ممیز ہوتے ہیں۔ اسطرح تاریخ کی بحث میں کل مقرون یا تمام ہستی آجاتی ہے اور تاریخی طریقہ ہی پوری ہستی اسلوب حرکت و نہج نشاۃ پر محوی ہے ۔ اسلئے اگر فلسفہ کل حقیقت کا وجدان ہے تو یہ محض عین تاریخ ہے مکتب تاریخئیت (Historicism) تاریخ اور فلسفہ میں مکمل عینیت قرار دیتا ہے۔

کارل مارکس کی تاریخئیت کا یہ حاصل ہے کہ ہمارے تمام فیصلے ، معتقدات، تصورات، نظریات در اصل اسی ماضی کی اضافت سے موجود ہیں جو ہمارا قالب ماہیت وجسد ہے ۔ ہر معاشرت اپنے مخصوص عقائد و نصب العین رکھتی ہے۔ ان کا وجود محض زمانی ہے ۔

یہ حال کے احوال ہیں۔ اسکی استقبالی سمت کا پتہ دیتے ہیں لیکن ان احوال کی تشریح میں وہ ماضی ہے جسکی نسبت سے وہ موجود ہیں ۔ یہ احوال اپنے جدلی مخالف فاعلات کا تعین ہیں ۔ حال کے اندر جو ماضی پنہاں ہے۔ یہ اسکے استقبالی عکس ہیں ۔ اس لئے ان کی توجیہ بالکلیہ ماضی سے کرنی چاہیئے۔ ایک انسان کے کیا نصب العین ہیں؟ اگر ان کی ماہیت و اندرونی حقیقت معلوم

کرنی ہے تو اس انسان کے ماضی کا پتہ چلانا چاہئے۔ محض ماضی کے استقبالی باز گذشت کے سوا وہ کچھ نہیں ۔ تحلیل نفس کا اسکول اسی فلسفہ پر قائم ہے۔ اس مکتب کی پشت پر الجیلی، ہیگل اور مارکس ہیں۔ اسکی دفاع و توسیع کیلئے کیسرر، کالنگ ووڈ اور منہائم ہیں۔ اقدار جو ایک فرد یا سماج کی زندگی میں سب سے زیادہ قیمتی خزانہ ہیں۔ در اصل اسکی ذات کا آئینہ ہیں اور ذات ماضی کا پرتو ہے۔ اسطرح سے فلسفہ زمانیت اضافی اقداریات میں انجام کو پہنچتا ہے جو آخرکار محض ایجاب واقعہ ہے۔

مارکس کا یہ بیان کہ ہر تصور مصور کو ظاہر کرتا ہے اور ہر مصور ایک لمحاتی تیقت ہے جو اپنے سے پہلے لمحات کا تصور تھا جب کہ وہ لمحات فاعل و مصور تھے در اصل ہر نظریہ کی تاریخی و جبری تشریح ہے۔ ہر تعقلہ کے پیچھے عاقل موجود ہے۔ اور عاقل خود اپنے سے ماسبق عاقلات کا تعقلہ ہے، جدلی فلسفہ کا ماحصل ہے۔

مارکس کے فلسفہ اور کل جدلیاتی نظریہ میں مستقبل معروض و مقصود کی ماورائیت کا کوئی مقام نہیں ہے۔ اس فلسفہ میں یہ ماضی کی شبیہات ہیں۔ یہ ماضی ہی ہے جسے وجداناً ہم قومی یا فردی انا کہتے ہیں۔ وجودی مقولات میں یہ ماضی ہے۔ اور علمیاتی مقولات میں ذات یا انا۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ ہر شے دو عتبارات عالیہ کی حامل ہوتی ہے۔ ایک وجود شئی اور دوسرا علم شئی۔ وجودیاتی بیان اور مشاہداتی بیان کم و بیش دو ممیز سلسلوں کا باعث معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ان سلسلوں میں اصلاً فرق نہیں ہے۔ اگر پورا علم شئی ہو تو معلومات اور سلسلہ وجود میں فرق بھی کیا رہ جاتا ہے؟ یا تو ہم شے کو ادراکات و علمیات کے سانچوں میں بیان کر سکتے ہیں یا پھر اسکے عناصر وجود و ہیئیت اثباتیت کے مقولات و تعقلات کی صورت میں ۔ اس طور پر ہمیں معلومات کو مرتب کرنے اور ان کو آپس میں مربوط کرنے کے لئے دو اصول ناظمہ حاصل ہوتے ہیں جن میں سے ایک کو ہم علمیاتی (Epistemical) اور دوسرے کو وجودیاتی (Ontological) کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح تصورات کے دو گروہ حاصل ہوتے ہیں ایک علمیاتی تصورات اور دوسرے وجودیاتی تصورات ۔

مقصد ارادہ، تحریک، نیت، خوشگوار و نا خوشگوار علمیاتی تعقلات ہیں ۔ ہر

انسان اپنی نیت ارادہ، لذت و الم وغیرہ کا فوری ادراک کرتا ہے ۔ یہ ایسے تصورات ہیں جن میں ہستی انسان کا علمیاتی بیان مدون کیا جا سکتا ہے اس علمیاتی اعتبار سے 'ذات، فعل مقصد، کا وہ تشریحی مثالیہ(Explanatory Model) حاصل ہوتا ہے جو پوری تاریخ پر پھیلایا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ ہم عام تاریخی واقعات کو مختلف ہستیوں کا عمل قرار دے سکتے ہیں ۔ ہیگل اور مینہائم یہاں تک کہ 'مارکس، کو بھی اس اسلوب بیان میں کوئی پہلوئے اعتراض نظر نہیں آتا ۔ مگر یہ بات ان کے یہاں مضمر ہے کہ ''ذات، فعل،، محض علمی مقولات (Categories) ہیں ۔ وجودی نہیں ۔ وجودی بیان میں محض وجودی مقولات مستعمل ہوں گے ۔ ''ماضی و حال،، وجودی مقولات ہیں لفظ انا وجودی دائرہ میں لفظ ماضی سے بدل جاتا ہے ۔ تاریخئیت کے اس نکتہ کو نظر کے سامنے رکھنا از بس ضروری ہے ۔ اس مرکزی خیال کے، جو تاریخئیت میں اساسی ہے، بہت دور رس مفاہیم ہیں ۔ اولاً یہ کہ مقصد اپنی ماہیت میں قاصد سے مختلف نہیں ۔ ثانیاً یہ کہ انا کوئی ماورائی ہستی نہیں ہے بلکہ ہردم سائیر و تبدیل پذیر ہے ۔ ثالثاً یہ کہ اس کا وجود علماً ہے محض ایک احساس سے زیادہ وقعت کا حامل نہیں ۔ زیادہ جامع معقولات ہمیشہ وجود کے ہونے ہیں اسلئے ذات کی بجائے ماضی کا مقولہ ھی استعمال کرنا چاھئے ۔ بسیط احساس ذات تفصیلی احساس میں وجدان ماضی سے مشابہ ہوتا جاتا ہے ۔ یہاں تک کہ ذات کا مکمل عرفان اور تمام ماضی کی سیر ہم معنی لفظ ہیں ۔ فوری و بدیہی احساس انا میں یہ تفصیل چونکہ نہیں ہوتی اس لئے وجودی بیان میں ''انا،، کی اصطلاح کچھ ٹھیک نہیں ہے ۔ اسکے استعمال سے بصیرت حاصل نہیں ہوتی ۔ اسلئے گہرائی و بینائی کے لئے 'ماضی، کی اصطلاح کی ترویج ناگزیر ہے—

(۸)

میری ذاتی رائے ہے کہ یہ پورا فلسفہ سکونی ہے، جو تمام حقیقت کو ایک نقطہ یعنی حال میں مرتکز کر دیتا ہے ۔ اسکی سکونی ماہیت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو جاتا ہے کہ تمام وجود موجود الوقت لمحہ میں بصورت مکان سمٹ آتا ہے—

دوسری اہم بات یہ ہے کہ اس میں ماورائیت کا فقدان ہے ۔ ماوریٰ کا مطلب ہے بروز یا نیا پن ۔ اگر یہ بات سچ ہے کہ ہر لمحہ کا استقبالی پہلو اپنے ماضی کا ھی مظہر ہے تو پھر کسی لمحہ کے اندر اسکی اپنی ماہیت میں

کوئی جدت نہیں ہے۔ مارکس کا فلسفۂ تاریخ اور ہیگل کا جدلی سفر دراصل اس بات کے متقاضی ہیں کہ ہر مقصود کی مکمل تشریح ذات قاصد سے کریں، اور ہر ارادہ کی مزید سے۔ ارادہ کا معطیہ کوئی نئی شے نہیں ہے بلکہ پہلے ہی سے وہ مقام وجود کے لحاظ سے متعین ہے۔ مگر اس نظریہ کا اس کے سوا کچھ مطلب نہیں ہے کہ ہر مستقبل دراصل ماضی ہے۔ ہیگل کا بیان کہ جملہ تغیرات حالت موضوع سے حالت معروض میں آنے کا نام ہیں۔ اور معروض میں کچھ نہیں ہوتا جو موضوع میں نہ ہو۔ دراصل اس بات کا اعلان ہے کہ موضوع میں تمام امور مندمج ہیں۔ جملہ حقیقت فاعل میں پہلے سے موجود ہے۔ اس بناء پر ہر نیا مقام جو حاصل ہوتا ہے محض علماً نیا ہے۔ ورنہ دراصل وہ قدیم ہے۔ اس پورے فلسفہ تاریخیت میں میرے خیال میں ساری تاریخ کا انکار ہے جو نئے نئے جلووں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہر صبح زندگی میں ایک اضافہ ہے مگر تاریخیت میں ہر صبح زندگی کا اعادہ ہے یعنی تکرار ہے۔ اس بناء پر میں نے ہیگل اور مارکس کے فلسفہ کو رجعت پسندوں کا سب سے بڑا ہتیار قرار دیا ہے۔

(۹)

اس پورے فلسفہ میں زمانے کا انکار ہے۔ نقطۂ اول ساعت آغاز ہی میں پورا زمانہ مجتمع ہے۔ دراصل اس فلسفہ کے مطابق زمانہ ایک کڑی کے بعد دوسری کڑی نہیں ہے، بلکہ ربر ہے۔ ربر کو جتنا کھینچئے کھنچتا جائے گا۔ طول میں اضافہ ہوگا مگر ایک بھی مقام نیا نہیں آئے گا۔ ہئیت و معطیات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ تاؤ سے پیشتر جتنا مادہ موجود تھا اتنا ہی مادہ اس میں ہوگا اور اسکے نقاط میں جو ترتیب ہے وہی رہے گی۔ ہیگلی نظریہ در اصل نظریہ تحفظ قوت (Conservation of Energy) ہی کی مثال ہے۔ اور عالم نفس پر اس کا اطلاق ہے۔ اس فلسفہ کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کوئی حکیم بصیر ہو اور اسے صرف ایک ساعت برائے مشاہدہ فراہم کردی جائے تو اپنی بصیرت سے وہ تمام ماضی اور مستقبل کا پتہ چلا لیگا۔ مثلاً اگر آج کے دن کے واقعات اس کے مطالعہ میں پیش ہوں تو وہ کھول دیگا کہ آئندہ کیا ہونے والا ہے اور ماضی میں کیا ہو گزرا ہے۔ زمانی وجود کا یہی مفہوم ہے۔ اور زمانہ کا یہ تصور کہ اسکی ہر ساعت میں سابقہ ساعت ہوتی ہیں اسکے سوا کسی اور نتیجہ تک نہیں لے جاتیں۔

اس موقع پر اهل تجدد امثال کے نظریۂ زماں کا تذکرہ ناگزیر ہے۔ اشاعرہ زمانہ کو لمحات پر مشتمل جانتے تھے۔ ان کے خیال میں ہر لمحہ دوسرے سے ممیز و ممتاز ہے۔ ایک لمحہ آتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔ اسکے بعد دوسرا لمحہ آتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔ پھر تیسرا اور چوتھا۔ اس طرح کل زمانہ بنتا ہے۔ ہر ساعت نئی ہوتی ہے اور ما سبق ساعت سے ماوریٰ ہوتی ہے۔ یہ نظریہ بہت عمیق ہے۔ زمانہ کی ہر ساعت طول زمانہ میں واقعی اضافہ ہے۔ اور یہ ایسا اضافہ ہے جسکی پیش بینی ممکن نہیں۔ نہ یہ کسی پچھلی ساعت میں مندمج ہے اور نہ کسی اگلی ساعت کا مادہ (فاعل) ہے۔ حرکت کے بارے میں اشعری نظریہ تھا کہ یہ ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک 'اُچک، ہے۔ ہر نقطہ دوسرے نقطہ سے غیر ملوث ہے۔ تمام نقاط ایک دوسرے سے منفرد و منزہ ہیں اس لئے حرکت دراصل ایک بروز ہے اور واقعی نقل مقام کا نام ہے۔

زمانہ کو واقعی زندہ صورت جاننا صرف اسی نظریہ کے توسط سے ممکن ہے۔ جب تک ہم یہ نہ مان لیں کہ وجود میں جدت یا نیا پن ہے اور اسکی ہر فعلیت ایک ایسا مقام متعین کرتی ہے جو سابقہ مقامات سے ماوریٰ ہے اور اس بناء پر سابقہ مقامات کے تعین سے باہر ہے، خود فعلیت کا کوئی مقام نہیں رہ جاتا اور تمام تاریخ بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ تغیر یا حال کو حقیقی وجود سمجھنے کے لئے یہ از بس ضروری ہے کہ اسکے دو نقاط ماضی و حال ایک دوسرے سے ماوریٰ ہوں اور متفرق ہوں اور یہ تفریق اٹل اور حقیقی ہو۔ موجودہ لمحہ سے پیش بینی مستقبل کے لمحہ کی نہ کی جا سکے۔ اس طرح ہر فعلیت دوسری فعلیت سے ماوریٰ اور غیر متعین متصور ہوتی ہے۔ اور یہی حقیقی ہستی کی حیات پر دلالت کرتی ہے۔

اسی طرح شعور ذات شاعر کا تعین نہیں ہے۔ شعور ایک ماوریٰ حرکت ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ ذات سے ماوریٰ ہوتا ہے۔ شعور ایک حقیقی ربط ہے جو ایک دوسرے سے ماوریٰ حدوں کو مربوط و متصل باعتبار علم کرتا ہے۔ شعور نہ صرف ماوریٰ ذات کا مظہر ہے، بلکہ ماوریٰ معروض کا بھی۔ اس معروض کا جو ذات سے متعین نہیں ہے۔ ہر ارادہ نہ صرف مرید پر دلالت کرتا ہے بلکہ مقصود ارادہ کا بھی اشارہ ہے۔ اس بناء پر ارادہ کی مکمل تشریح مرید کی تحلیل سے نہیں کی جا سکتی۔ ہیگل مارکس اور ان کے ہم قبیلہ کا یہ نقطۂ نظر صریحاً باطل ہے کہ ارادہ کی کل حقیقت مرید سے اور حال کی ماضی سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ ہمارے فیصلے، ہمارے حرکات و سکنات، ہمارے ماضی کا پرتو ہی نہیں

بلکہ ہمارے مستقبل کا پرتو ہیں - اور ہمارا مستقبل ہمارے ماضی سے ماوریٰ ہے۔ یہ ماورائیت ماضی حال و مستقبل یا زمان حقیقی کا اصلی جوہر ہے - زمانہ کے اس اصلی جوہر کی وجہ سے اسلام کے فلسفہ توبہ کی اصلیت کا وجدان ہوتا ہے۔ توبہ کا وجود اس طور پر ممکن ہے اور آغاز نو کا منطقی جواز ہی اس طرح ملتا ہے کہ ماضی اور مستقبل بالباطن ایک دوسرے کا عین نہیں ہیں - وہ ایک دوسرے سے حال کے واسطہ سے منصل ہیں مگر اپنے اپنے تعین میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں - اس بناء پر حالیہ ساعت میں میری توبہ ایک نئے دور کا آغاز کر سکتی ہے - جو ماضی کے اعادہ سے مبریٰ ہو۔

'میری توبہ، کسی 'ماضی، کا عمل نہیں ہے - جیسا کہ تاریخئیت کا اصرار ہے کہ ''میں،، محض 'ماضی، کا علمی احساس ہے - بلکہ زندۂ جاوید حقیقت ہے۔ جو خود ماضی سے ماوریٰ ہے - میرا فیصلہ میرا حکم میرا ادراک، میرا وجدان، ایک ایسی ذات کے وجدان و کیف ہیں جسکا ماضی محض ایک گوشہ ہے - انا اپنے فیصلوں، احکامات و التزامات میں ماضی سے ماوریٰ ہو جاتا ہے - اس ماروائیت میں انا یہ سوچتا ہے کہ ماضی کے تجربات کو کس حد تک جاری رہنے دیا جائے۔ اور کس حد تک ان کو منسوخ کیا جائے - حاصل تامل ایک ماوریٰ نتیجہ ہوتا ہے - یہ دوسری بات ہے کہ مختلف درجوں میں وہ ماضی کے مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ خواہ وہ مشابہ ہی کیوں نہ ہو ماوریٰ فیصلہ ہے - اور اسی ماورائی فیصلہ کی بناء پر انا پر اپنے جملہ اعمال کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے—

اس وجدانی تجربہ کا فائدہ یہ ہے - کہ انا کی تحلیل ماضی میں نہیں کی جا سکتی - ماضی کی مکمل معارفت انا کی مفارقت نہیں ہے - اس لئے ہیگل کا فلسفہ جدلیت انفرادی انا کی بھی تشریح نہیں ہے - اس فلسفہ میں اندماج حقیقت بنیادی ہے - جب کہ انا یا خودی کی ماہیت میں تازہ بہ تازہ تجربات کی جد و جہد ہے۔ انا خود زمانہ نہیں ہے بلکہ زمانہ ساز ہے - اسکے ماوریٰ اعمال و احکام اس زمانے کی کڑیاں تیار کرتے ہیں اور اسکے مختلف عہد کی تشکیل کرتے ہیں جسکو اقبال نے ''قبائے صفات،، سے تعبیر کیا ہے—

منہائم نے شعور کی اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اس میں ماورائیت پائی جاتی ہے - اس طرح منہائم، ہیگل اور مارکس دونوں سے آگے ہے - اسکے بیان کے بموجب فعل کے دو رخ ہیں، معین اور غیر معین - ہر فعل ماضی سے معین ہوتا ہے، لیکن اس کی ماہیت میں ماورائیت ہوتی ہے اور یہ ماورائیت مستقبل

ہوتی ہے ۔ اس طرح انا کے ہر فیصلہ میں ماضی پورے طور پر شامل ہوتا ہے ۔ لیکن ہر فیصلہ ماضی پر اضافہ بھی ہے ۔ اس بناء پر وہ نیا اور تازہ ہوتا ہے ۔ اپنی ماورائیت کی بنا پر مستقبل کی تدوین کرتا ہے ۔ ایسے مستقبل کی جو ماضی سے کسی نہ کسی حد تک مختلف ضرور ہوتا ہے ۔ منہائم آگے چل کر واضح کرتا ہے کہ ہر مقام کے اعتبار سے ایک ماورائیت ہوتی ہے ۔ مگر وہ اضافی یا اعتباری ماورائیت ہے ۔ انسان مختلف مراتب کے ہیں ۔ ہر انسان کا خزانۂ علم اسکے مرتبہ وجود کے مطابق ماوریٰ ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت زمانی ہے ۔ اور زمانہ کی ہر ساعت دوسرے سے ماوریٰ ہے ۔ مگر یہ ماورائیت اضافی ہے ۔ اپنی ما قبل ساعت کی نسبت سے وہ ماوریٰ ہے اور یہ نسبت لازمی شرط ہے جو ماوریٰ کو ماحضر سے ملاتی ہے ۔ اگرچہ کہ منہائم میں مارکس کی سی تشبیہ کامل نہیں مگر اسکے باوجود اگر اس اضافی ماورائیت کی منطقی تحلیل کی جائے تو اسکے سوا کچھ مفہوم نہیں نکلتا کہ ہر ماضی کے آگے اس کا اپنا مستقبل ہوتا ہے ۔ ہر زمن کا اپنا افق ہے ۔ یہ جبریت آخر کار اس اضافی افدار کے نظریہ، مجبوری اعمال و ارادہ کی طرف لی جاتی ہے جو کل تاریخئیت کا خاصہ ہے ۔ اس بناء پر فلسفہ خودی کے لئے منہائم کی اضافی ماورائیت بھی نا قابل قبول بن جاتی ہے —

(۱۰)

مجھے امید ہے کہ میں نے اوپر فلسفہ' تاریخئیت کی جو تشریح کی ہے اسکے مضمرات جو واضح کئے ہیں وہ اس امر کی دلالت کرتے ہیں کہ ہیگل منہائم اور الجیلی کی اصطلاحات میں فلسفہ خودی کا بیان نا ممکن ہے خودی کے فلسفہ کے مطابق ایک علیحدہ فلسفہ تاریخ کی ضرورت ہے ۔ میں نے تاریخئیت (Historicism) کے بنیادی امور کی طرف اشارہ کیا ہے جن سے ہمیں فلسفہ خودی کے لحاظ سے تاریخی وجود کے فلسفہ کی تشکیل میں ضرور مدد مل سکتی ہے ۔

تاریخ خود کل حقیقت نہیں ہے اور نہ زمانہ دونوں کا قیام ایک ماوریٰ مرتبہ وجود میں ہے ۔ کل تاریخ اور زمانہ کی تشریح اس کے واسطہ سے ممکن ہے در اصل ہمیں اس نظریہ کی بنیاد پر فلسفہ' تاریخ مرتب کرنا چاہیئے —

اقبال کی ایک نادر تالیف

خورشید احمد

(۱)

قوموں کے عروج و زوال اور ان کے بقاء و استحکام کا انحصار تعلیم پر ھے صحیح تعلیم ھی کے ذریعہ ایک فرد اور ایک قوم ترقی کی اعلی ترین بلندیوں سے ھمکنار ھوتی ھے ۔ اور تعلیم کے فقدان یا اسکی غلط روش کی وجہ سے قعر مذلت میں گر جاتی ھے۔

بیرونی سامراج ھمیشہ اس بات کی کوشش کرتا ھے کہ تعلیم کی قوت کو اپنے مذعومہ مقاصد کے لئے استعمال کرے اور اس کے ذریعہ سے ایک قوم کی خودی کو پامال، اسکے عزائم کو مضمحل اور اسکی ھمتوں کو پست کردے۔ یہ تعلیم ھی ھے جس کی مدد سے شیر میں بکری کی صفات اور شاھین میں کنجشک کی عادات پیدا کی جا سکتی ھیں ۔ یہ تعلیم ھی ھے جسکے ذریعہ سے نئی نسلوں کا ''ذھنی قتل،، وقوع میں آتا ھے۔ اور قوموں کو نئے فکری سانچوں میں ڈھالا جاتا ھے ۔

علامہ اقبال نے تعلیم کی اس عظیم قوت اور سامراجی طاقتوں کے اس حربہ کو اپنی ایک نظم میں بڑے موثر اور دلنشیں انداز میں بیان کیا ھے—

ایک لرد فرنگی نے کہا اپنے پسر سے
منظر وہ طلب کر کہ تری آنکھ نہ ھو سیر!
بیچارے کے حق میں ہے یہی سب سے بڑا ظلم
برے پہ اگر فاش کریں قاعدہ شیر!
سینے میں رھے راز ملوکانہ تو بہتر
کرتے نہیں محکوم کو تیغوں سے کبھی زیر!
تعلیم کے تیزاب میں ڈال اس کی خودی کو
ھوجائے ملائم تو جدھر چاھے اسے پھیر!
تاثیر میں اکسیر سے بڑھکر ھے یہ تیزاب
سونے کا ھمالا ھوتو مٹی کا ھے اک ڈھیر!

اور یہ ایک حقیقت ہے کہ خدایان فرنگ نے ''تعلیم کے تیزاب،، کے ذریعہ ہند و پاکستان کی سر زمین پر پائے جانے والے ''سونے کے ہمالہ،، کو ''مٹی کا اک ڈھیر،، بنانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ نیا نظام تعلیم ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے فوراً بعد نافذ کیا۔ گیا اس نظام کی بنیاد یاد داشت میکالے (Macaulay Minute) اور قرار داد بنٹنک (Bentinck Resolution) پر تھی۔ اور اس کا اصل مقصد بر عظیم میں انگریزی زبان اور تہذیب کو رائج کرنا تھا۔ قرار داد بنٹنک کی رو سے ''حکومت برطانیہ کا سب سے بڑا مقصد ہندوستانی باشندوں میں مغربی ادب اور سائنس کی ترقی ہونا چاہئے۔ اور تمام رقوم صرف انگریزی تعلیم پر صرف ہونا چاہئیں،،۔

لارڈ میکالے نے اپنی یاد داشت میں اسی مقصد کو کچھ اور واضح الفاظ میں بیان کیا تھا:

''ہمیں اپنے اور ان کروڑوں انسانوں کے درمیان جن پر ہم حکومت کرتے ہیں ترجمانوں (Interpreters) کا ایک طبقہ پیدا کرنے کی پوری کوشش کرنی چاہئے۔ افراد کا ایک ایسا طبقہ جو رنگ و نسل کے اعتبار سے ہندوستانی مگر ذوق، افکار، اخلاق اور ذہن کے اعتبار سے انگریز ہو،،۔

یہ صحیح ہے کہ اس نظام تعلیم سے کچھ فوائد بھی پہنچے لیکن فکری اور تہذیبی حیثیت سے اسکے اثرات بڑے تباہ کن رہے اور اوپر کے اشعار میں اقبال نے انہی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ایک نظام تعلیم کی بنیاد اسکے اصل مقاصد، اساسی اصول اور مرکزی اسپرٹ پر ہوتی ہے۔ اس بنیاد پر جو نظام استوار ہوتا ہے وہ تین ستونوں پر قائم ہوتا ہے اور یہ ستون ہیں۔ (ا) نصاب تعلیم، (ب) اسناد اور (ج) تعلیمی ماحول۔ علامہ اقبال نے اس امر کی کوشش کی کہ مروجہ نظام تعلیم کی فکری اور تہذیبی بنیادوں پر بھر پور ضرب لگائیں۔ اور ملت میں تعلیم کی تشکیل جدید کی ضرورت کا احساس پیدا کریں۔ اس فکری اور نظری کام کے ساتھ ساتھ موصوف ایک ایسا ادارہ بھی قائم کرنے کی عملی کوشش کرتے ہیں جس میں معیاری طرز پر تعلیم دی جائے [1]۔ اپنی ان تمام کوششوں کے ساتھ ساتھ آپ نے اس بات کی کوشش بھی کی کہ

---

۱ ملاحظہ ہو: اقبال نامہ جلد اول—صفحہ ۲۰۱۔

مروجہ نظام میں جہاں اور جو تبدیلی بھی ممکن ہو اسے ضرور بروئے کار لایا جائے اس احساس کے تحت آپ نے حکیم احمد صاحب شجاع کی معاونت سے اسکول کے بچوں کے لئے کچھ نصابی کتب بھی مرتب فرمائی تھیں - ''اردو کورس،، اس سلسلے کی ایک کتاب ہے جو اقبالیات کے نوادرات میں سے ہے—

(۲)

''اردو کورس،، ساتویں جماعت کے طلبا کے لئے مرتب کی گئی تھی - اسکے مولف ڈاکٹر سر محمد اقبال - ایم-اے-پی-ایچ-ڈی بیرسٹر ایٹ لا اور حکیم احمد شجاع بی-اے(علیگ) ہیں - کتاب گلاب چند کپور اینڈ سنز بک سیلرز و پبلشرز انار کلی، لاہور نے شائع کی تھی - اور ہمیں اس کا جو نسخہ ملا ہے اس پر سن طباعت ۱۹۲۴ء درج ہے - یہ کتاب ۳۱۶ صفحات پر مشتمل ہے - اس میں دیباچہ کے علاوہ ۳۶ مضامین نظم و نثر درج ہیں - آخر میں ۶۴ صفحات پر مشتمل فرہنگ ہے جس میں مشکل الفاظ کے معانی دئے گئے ہیں—

یہ کتاب کئی حیثیت سے اہم ہے—

اولاً اس کے ذریعہ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کو مسائل تعلیم سے کتنی دلچسپی تھی - اور وہ اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود تعلیم کی تشکیل جدید میں کس طرح عملاً منہمک تھے—

ثانیاً—اس کتاب کے مطالعہ سے تعلیمی اصلاح کے متعلق اقبال کے نظریات و تصورات کا ایک بالکل نیا گوشہ طلباء علم و ادب کے سامنے آتا ہے، اور بہت سے مسائل پر دعوت فکر و عمل دیتا ہے - خصوصیت سے نصابی کتب کے بارے میں جو اصولی باتیں اس میں درج کی گئی ہیں وہ بڑی قیمتی ہیں—

ثالثاً—علامہ کی تالیفات میں غالباً یہ وہ واحد تالیف ہے جسمیں موصوف نے ایک عملی مثال کے ذریعہ یہ دکھایا ہے کہ ان کے آئیڈیل کو حاصل کرنے کی کوشش کس طرز پر ہونی چاہئے - یہ درست ہے کہ انگریزی اقتدار اور آزاد فضا کی عدم موجودگی کے باعث اس میں علامہ کے معیار مطلوب کی روشنی میں بہت سی خامیاں رہ گئی ہونگی - لیکن اس کے باوجود اس مجموعہ کی حیثیت ایک نشان راہ کی سی ہے—

رابعاً—یہ امر بھی دلچسپی کا باعث ہے کہ اقبال نے اپنی عملی کوشش

کا آغاز مڈل کے طلباء کے لئے کتاب مرتب کرکے کیا اور اس کے لئے بھی جس موضوع کو منتخب کیا وہ اردو ادب ہے ۔ اس سے تعلیمی اصلاح میں خود ادب کی اہمیت پر بھی روشنی پڑتی ہے —

(۳)

کتاب کا سب سے اہم حصہ اس کا دیباچہ ہے ۔ اسمیں کمال اختصار کے ساتھ لیکن بڑے موثر انداز میں ''زمانہ حال کے مطالبات،، کو پورا کرنے والی درسی کتب کی ضرورت کو پیش کیا گیا ہے ۔ اور ان امتیازی خصوصیات کی نشاندھی کی گئی ہے جن سے نئی کتب کو متصف ھونا چاھئے ۔ ''سلسلہ ادبیہ،، —جس میں ''اردو کورس،، شامل ہے—کا اصل مقصد انہی ضروریات کو پورا کرنا ہے —

دیباچہ میں علامہ نے جن امتیازی خصوصیات کا ذکر کیا ہے ۔ وہ نصاب کی ترتیب کے اساسی اصول قرار دئے جا سکتے ھیں ۔ مختصراً یہ اصول مندرجہ ذیل ھیں :—

۱—علمی اور ادبی کتب کو قدیم و جدید فکر و اسالیب کا سنگھم ھونا چاھئے ۔ پرانے طرز کی کتب میں یہ خامی ھوتی ہے کہ وہ نئے رحجانات اور نئے قلمکاروں کے رشحات سے خالی ھوتی ھیں ۔ یہ رجحان بڑا خطرناک ہے اور اس کی بنا پر طالب علم جدید ترقیات کے مطالعہ سے محروم رہ جاتا ہے ۔ لیکن ''جدید،، پر اہمیت دینے کے معنی یہ نہیں کہ اپنے تہذیبی ورثہ ھی سے آدمی منقطع ھو جائے ۔ ایسا انقطاع فروغ علم کے لئے مہلک ہے ۔ اس سے طلباء اپنی تہذیب ھی سے کٹ جاتے ھیں ۔ اور اس تاریخی احساس سے محروم رھتے ھیں جو بلند ترین ترقیات کا محرک ھوتا ہے ۔ قدیم اور جدید کا یہ اتحاد علم و فکر کے لئے بھی ضروری ہے اور زبان و ادب کے لئے بھی —

طالب علم کو فکر و زبان کی روز افزوں ترقیات سے آگاہ رھنا چاھئے ۔ نیز اسکے سامنے پرانے اور نئے اسلوب بیان کی بہترین مثالوں کو پیش کیا جانا چاھئے ۔ اسی بنا پر آپ نے فرمایا :

''سلسلہ ادبیہ کی ترتیب میں اس امر کا خاص طور پر لحاظ رکھا گیا

ہے ۔ کہ پرانے اساتذۂ فن کے نتائج فکر کے ساتھ ساتھ زمانہ حال کے ان انشا پردازوں اور شاعروں کے مضامین نظم و نثر بھی طالب علم کی نظر سے گذریں جنہوں نے اردو کو ایک ایسی زبان بنانے کے لئے ان تھک اور کامیاب کوششیں کی ھیں جو موجودہ ضروریات کے مطابق اور ادائے مطالب پر قادر ہو—[۲] . . . . .

علامہ اقبال قدیم و جدید کی کشمکش کے نہیں ان کے اتصال و اتحاد کے قائل تھے اور وہ یہاں بھی شروع ھی سے طلباء کو ان دونوں کا جامع بنانے کی کوشش کرتے نظر آتے ھیں ۔ اور ایسا کیوں نہ ھو خود انہی کا تو یہ نقطہ نظر ھے کہ

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصۂ قدیم و جدید

۲—اقبال ''ادب برائے ادب،، کے کبھی قائل نہ تھے۔ وہ ''ادب برائے زندگی،، کے داعی تھے۔ اور زیر نظر دیباچہ میں ان کے اس نقطہ نظر کے متعلق بڑے اھم اور واضع اشارات موجود ھیں ۔ وہ فرماتے ھیں :

''مضامین کے انتخاب کے تنوع کو مد نظر رکھتے ھوئے اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ ھر مضمون ادبی خوبیاں رکھنے کے باوجود نئی معلومات کا حاصل ھو،،—[۳] آگے چل کر فرماتے ھیں

''حقیقت میں ادبیات کی تعلیم کا یہی مقصد ھونا چاھئے ۔ کہ ادبی ذوق کی تربیت کے ساتھ ساتھ طلباء کی وسیع النظری اور ان کے دل و دماغ کی جامعیت بھی نشو و نما پائے،،[۴]

اقبال اس ادب کے قائل نہیں جو محض الفاظ کی بازیگری سے عبارت ھو۔ وہ ادب کو ایک اعلیٰ تر مقصد کا ذریعہ سمجھتے ھیں ۔ اور اس انتخاب میں انکا یہی تصور کام کرتا نظر آتا ھے ۔ انکی کوشش ھے کہ طالب علم زبان و ادب

---

۲ اردو کورس علامہ اقبال و احمد شجاع لاھور، ۱۹۲۴ء، صفحہ ۱—۲

۳ ایضاً صفحہ ۲ ۴ ایضاً صفحہ ۲—۳

پر عبور تو ضرور حاصل کرلے مگر صرف لغت کے پھندوں میں الجھ کر نہ رہ جائے۔ وہ معانی کی جستجو کو اپنا اصل مشن بنائے اور اپنے ادب سے اعلی تر اقدار کی خدمت کا کام لے۔

اے اهل نظر ذوق نظر خوب ہے، لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے، وہ نظر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو، وہ باد سحر کیا
مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس، مثل شرر کیا

۳۔اقبال کی فکر کا بنیادی نکتہ اثبات حیات (Life affirmation) ہے وہ زندگی سے فرار کا قائل نہیں ۔ وہ تو چاھتا ہے کہ انسان ہر مشکل سے پنجہ آزمائی کرے۔ اور ہر عقیدہ کو وا کرنے کی سعی کرے۔ وہ زندگی سے لطف حاصل کرے ۔ اسکی حقیقت کو پہچانے اور اسکی مشکلات کا ہنسی خوشی مقابلہ کرے ۔ بلکہ اس کا حال تو یہ ہونا چاہئے کہ

چون مرگ آید تبسم بر لب او است

اس انتخاب میں فکر اقبال کا یہ پہلو بھی بڑا نمایاں ہے ۔ وہ لکھتے ہیں
''مضامین زیادہ تر ایسے ہی منتخب کئے گئے ہیں جن میں زندگی کا روشن پہلو جھلکتا ہو۔ تاکہ طالب علم اس کے مطالعہ کے بعد کشاکش حیات میں زیادہ استقلال، زیادہ خود داری اور زیادہ اعتماد سے حصہ لے سکیں،،۔۵

۴۔زندگی کا اصل جوہر اخلاق ہے ۔ اس مجموعہ کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ از اول تا آخر یہ اخلاق کی بہترین تعلیم کو حسین ترین انداز میں پیش کرتا ہے ۔ مولفین کا بنیادی نقطۂ نظر یہی معلوم ہوتا ہے کہ طلباء کے سامنے اخلاق کی اعلی ترین مثالیں پیش کریں ۔ اور روز مرہ کی زندگی میں ان چیزوں کی نشاندھی کریں جنکی بنا پر زندگی قابل محبت اور لائق احترام بنتی ہے۔

۵ ایضاً صفحہ ۲۔۳

ان کا اصل مقصد یہ ہے کہ طالب علم نیک اور بہادر بنے—

پھر اخلاقی مضامین کو اتنا دلچسپ اور زود اثر رکھا گیا ہے کہ بات کہیں بوجھل نہیں ہو پاتی ۔ ہر چیز بالکل سیدھی سادھی ہے اور اپنے فطری رنگ میں پیش کی گئی ہے ۔ اس خصوصیت کو مولفین اس طرح بیان کرتے ہیں—

''اخلاقی مضامین کے انتخاب میں اس امر کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ اسلوب بیان ایسا ہو جو طالب علم کو کمزور اور بزدل بنانے کی بجائے نیک اور بہادر بنائے—،،[۶]

نیکی اور شجاعت فکر اقبال کی دو بنیادی اقدار ہیں اور اگر طالب علم میں یہ دونوں پیدا ہو جائیں تو ان کے ذریعہ اسکی پوری زندگی کی قلب ماہئیت ہو جائیگی اور وہ اس لایق بن جائیگا کہ دنیا کی امامت کا نازک کام انجام دے سکے—

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

۵—ان تمام چیزوں کے ساتھ ساتھ وطن کی جائز محبت پیدا کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے—

''تاکہ طلباء کے دلوں میں اخلاق حسنہ اور علم و ادب کی تحصیل کے ساتھ ساتھ اپنے وطن کی محبت کا پاک جذبہ موجزن ہو،،—[۷]

۶—آخری چیز یہ ہے کہ درسی کتب میں انداز بیان کی شگفتگی کو بڑی اہمیت دی جانی چاہئے ۔ مولفین کا خیال ہے کہ ان کتب میں موضوعات میں خاص تنوع رہنا چاہئے ۔ اور سنجیدہ مضامین کے ساتھ مزاحیہ مضامین بھی شامل ہونے چاہئیں تاکہ طالب علم کی دلچسپیاں کتابوں سے وابستہ رہیں، ارشاد ہوتا ہے :

---

۶ ایضاً صفحہ ۳
۷ ایضاً صفحہ ۳

''درسی کتابوں پر بالعموم متانت کا رنگ اس قدر غالب ہوتا ہے کہ طالب علم ان میں زیادہ دلچسپی نہیں لے سکتے۔ اس نقص کو دور کرنے کے لئے اس سلسلہ میں ظریفانہ مضامین نظم و نثر کی چاشنی بھی شامل کر دی گئی ہے۔ کیونکہ نو عمر بچوں کے دل و دماغ تک دلچسپ پیرایۂ اظہار کی وساطت ہی سے رسائی ممکن ہے،،۔[۸]

یہ ہیں وہ اصول جو دیباچہ میں بیان ہوئے ہیں۔ اور ہم بلا خوف تردید یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ ان اصولوں پر جو کتب بھی مرتب ہونگی و تعلیم کے حقیقی مقاصد کے فروغ کا بہترین ذریعہ بنیں گی۔

(۴)

ان اصولی مباحث کے بعد اصل تالیف ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس میں ہند و پاکستان کے چوٹی کے لکھنے والوں کی تحریرات نظم و نثر شامل کی گئی ہیں اٹھارہ نظمیں ہیں اور اٹھارہ مضامین نثر۔۔لکھنے والوں میں ڈاکٹر اقبال، خواجہ حسن نظامی، شیخ عبد القادر بیرسٹر، مولوی نذیر احمد دہلوی، اکبر الہ آبادی، مولوی ظفر علی خاں، پنڈت رتن ناتھ سرشار، تلوک چند محروم، مولانا محمد حسین آزاد، جوش ملیح آبادی، مولوی سعید احمد مارہروی، اور منشی پریم چند قابل ذکر ہیں۔ موضوعات میں بڑا تنوع ہے اور زبان سلیس اور عام فہم ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تالیف کے مندرجات پر بھی ایک طائرانہ نظر ڈال لی جائے اور ان اصولوں کی روشنی میں اس کا جائزہ لیا جائے جو علامہ نے دیباچہ میں بیان فرمائے ہیں، تاکہ یہ بات واضح ہو سکے کہ اقبال نے اپنے بیان کردہ اصولوں کو عملاً کس طرح پورا کیا ہے۔

کتاب کا آغاز ایک نظم ''وقت سحر،، سے ہوتا ہے جو خدا کی حمد میں ہے۔

جاگو نیند کے اے متوالو لطف سحر کو کھونے والو
باد سحر کے جھونکے آئے نکہت تر کے جھونکے آئے
وجد میں ہیں سب آتے جاتے حمد خدا کے گیت ہیں گاتے

---

۸ ایضاً صفحہ ۲

گلشن میں جو نہر ہے جاری کرتی ہے سجدۂ خالق باری
محو یاد خدا ہے سبزہ سر بہ سجود پڑا ہے سبزہ
جاگو یاد خدا کی گھڑی ہے وقت نماز، دعا کی گھڑی ہے
نیند سے پیاری یاد خدا ہے یاد خدا میں جن کو مزہ ہے[9]

دوسری نظم کا عنوان ''خدا کی نعمتیں،، ہے اور اس میں خالق کی مختلف نعمتوں کو موثر انداز میں بیان کرنے کے بعد اس کے شکر کی ترغیب دی گئی ہے—

صحت میں تیری کچھ حرج نہیں اعضا میں ترے نقصان نہیں
پھر بھی یہ شکایت ہے تجھکو اسباب نہیں، سامان نہیں
انسان خدا کا منکر ہے، اللہ پر اطمینان نہیں
تو حرص و ہوا کا بندہ ہے، مضبوط ترا ایمان نہیں

دنیا کی حکومت تیری ہے، اپنے کو گدا کیوں کہتا ہے
سامان فراغت حاضر ہیں، بیکار پریشان رہتا ہے

یہ ابر، یہ وادی، یہ گلشن، یہ کوہ و بیاباں، یہ صحرا
یہ پھول، یہ کلیاں، یہ سبزہ، یہ موسم گل، یہ سرد ہوا
یہ شام کی دلکش تفریحیں، یہ رات کا گہرا سناٹا
یہ پچھلے پہر کی رنگینی، یہ نور سحر، یہ موج صبا
معبود کی کس کس بخشش کو مکریگا، چھپائے جائے گا
اللہ کی کس کس نعمت کو، اے منکر دین جھٹلائیگا؟ ۱۰

یہ دونوں نظمیں کتاب کا اولین مزاج متعین کرتی ہیں اور طالب علم کے ذہن کو صالح اور تعمیری خطوط پر ترقی کی راہ دکھاتی ہیں—

کتاب میں قدیم و جدید کے درمیان قیام توازن کی کوشش اس طرح کی گئی ہے کہ ایک طرف کلاسیکی ادب میں سے مولوی نذیر احمد دہلوی کی ''کلیم کی سر گذشت،، میر انیس کا ''ایثار،، اور باقر علی داستان گو کا ''سرائے کا نقشہ

---

۹ ایضاً صفحہ ۱—۲۔
۱۰ ایضاً صفحہ ۱۲۔

برسات میں،، دیا گیا ہے تو دوسری طرف جدید ادب سے تراجم بھی ہیں ۔ مثلاً شیخ عبدالقادر نے ایک فرانسیسی کہانی کا ترجمہ ''ایک وکیل اور اس کا بیٹا،، کے عنوان سے پیش کیا ہے ۔ پھر جدید طرز پر لکھنے والوں میں جوش ملیح آبادی، مولانا ظفر علی خاں اور منشی پریم چند کی تحریرات بھی اس گلدستہ میں شامل ہیں —

ادب، زندگی، اخلاق اور مقصدیت کا رچاؤ پورے انتخاب میں بڑا نمایاں ہے ذیل میں صرف چند مثالیں دی جاتی ہے —

(الف) ''اس ھاتھ دے اس ھاتھ لے،، منشی تلوک چند محروم کی نظم ہے جسمیں عمل، کوشش اور جد و جہد کی اقدار کو پوری خوبی سے پیش کیا گیا ہے —

زندہ نہیں رہے گا، آخر کبھی مریگا
مرنے کے بعد اپنے پھر کچھ نہ کرسکیگا
پوچھینگے جب فرشتے تو کیا جواب دیگا
اس وقت دست حسرت افسوس سے ملیگا
جو کچھ ھو کام کرنا، دنیا میں وہ کئے جا
اس ھاتھ سے دئے جا، اس ھاتھ سے لئے جا

(ب) ہمت اور الوالعزمی پیدا کرنے کے لئے مختلف لوگوں کی سیرت کے ان پہلوؤں کو خاص طور پر نمایاں کیا گیا ہے ۔ جو اس مقصد کے لئے ممد و معاون ہوں ۔ شیر شاہ سوری کی زندگی اس کی بہترین مثال پیش کرتی ہے۔[۱۱] اسی طرح حضرت زینب رض نے جس استقامت سے اپنے بچوں کی شہادت کو برداشت کیا وہ ایک عورت کی ہمت اور دلیری کا بے نظیر نمونہ پیش کرتی ہے ۔[۱۲] نظم ''زندگی،، میں بھی یہی جذبات بیدار کئے گئے ہیں —[۱۳]

(ج) انصاف اور عدل کی صفت کو بھی ایک معیار کی حیثیت سے جگہ جگہ

---

۱۱ ایضاً صفہ ۱٦-۱۵-۲۳

۱۲ ایضاً صفہ ۵-۳-۱

۱۳ ایضاً صفہ ۱۰٦

پیش کیا گیا ہے - خصوصیت سے ''شیر شاہ سوری،، اور ''رام شاستری،، والے مضامین میں—[۱۴]

(د) پھر خیرات، خدمت خلق اور حسن سلوک کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ انکی نمایاں مثالیں جن مضامین میں ہیں وہ یہ ہیں : ''شیر شاہ سوری،،[۱۵]—از سعید احمد مارہروی، ''خدمت خدا و خلق،، از اعجاز حسین[۱۶] و ''حج اکبر،، از منشی پریم چند—[۱۷]

اس سلسلہ میں حج اکبر کی حیثیت ایک کلاسیک کی سی ہے جسمیں ایک انا کی محبت اپنی مالکہ کے بچے کیلئے پیش کی گئی ہے - یہ داستان خدمت اور حسن سلوک کی داستانوں میں ایک منفرد مقام رکھتی ہے - اور پڑھنے والوں کے جذبات کو بڑی شدت سے متاثر کرتی ہے—

(ہ) پھر باپ کی اطاعت اور بیوی کی وفاداری کی بڑی اعلیٰ مثالیں اس مضمون میں پیش کی گئی ہیں جو رامچندر جی پر ہے - [۱۸] نیز ''ایک وکیل اور اس کا بیٹا،، میں بیوی سے وفاداری کی بڑی اچھی مثال پیش کی گئی ہے—[۱۹]

ہم نے صرف چند مثالیں دیکر بتایا ہے کہ اقبال کی اس تالیف میں ادب، زندگی اور اخلاق کو کس خوبصورتی کے ساتھ سمویا گیا ہے—

(ہ)

اب ہم کتاب کی ایک اور خصوصیت کی طرف مختصراً اشارہ کریں گے - ہر کتاب میں مضامین کے بعد مشق کے لئے بچوں کے سوالات دئے جاتے ہیں - لیکن اقبال نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ مشق کے سوالات کے ذریعہ بھی طالب علم کے ذہن پر ان اخلاقی نقوش کو مرتسم کریں جو مطلوب ہیں -

---

۱۴ ایضاً صفحہ ۱۸-۱۸ اور ۴۵-۴۷

۱۵ ایضاً صفحہ ۲۰-۱۷ ۲۴

۱۶ ایضاً صفحہ ۶۰-۱۵۹

۱۷ ایضاً صفحہ ۱۸۳-۱۶۱

۱۸ ایضاً صفحہ ۱۰-۳ اور ۳۳-۲۷

۱۹ ایضاً صفحہ ۹۰

تعلیم کو نظریاتی رنگ دینے کی یہ بڑی کامیاب اور معیاری کوشش ھے - ھم چند سوالات کی طرف اشارہ کرکے بتاتے ھیں کہ اقبال نے اپنے مقصد کو کسقدر موثر اور خوبصورت انداز میں حاصل کیا ھے۔

(۱) ''خدا کی نعمتیں،، والی نظم پر جو سوالات دئے گئے ھیں وہ صرف زبان اورگرامر ھی سے متعلق نہیں ھیں بلکہ ان میں یہ بھی پوچھا گیا ھے کہ:

''اس نظم میں شاعر نے خدا کی جن جن نعمتوں کا ذکر کیا ھے انہیں اپنی عبارت میں بیان کرو،،۔

دیکھئے کس طرح طالب علم کے ذھن میں خدا کی نعمتوں کا شعور پیدا کیا جا رھا ھے - تاکہ وہ کورس کے مطالعہ سے ایک اچھا مسلمان بھی بن سکے۔

(۲) ''شیر شاہ سوری،، پر جو سوالات کئے گئے ھیں ان میں یہ بھی ھے:

۱۔''شیر شاہ نے چوری اور راہ زنی کا انسداد جس طریقے سے کیا اس کو اپنے الفاظ میں بیان کرو،،۔

واضح رھے کہ شیر شاہ نے شرعی قانون نافذ کرکے چوری کا انسداد کیا تھا جس کا خصوصی ذکر اصل مضمون میں کیا گیا ھے۔

۲۔''خیرات اور رفاہ عام کے متعلق اس نے کون کون سے قابل یادگار کام کئے،،۔

پھر جن جملوں کا مطلب پوچھا گیا ھے ان میں شیر شاہ کے اس قول کو بھی شامل کیا گیا ھے - ''عدل فضائل حسنہ کا زیور ھے،، - یہاں بھی سوالات کے ذریعہ کچھ خاص اقدار پر طالب علم کی توجہ کو مرکوز کیا گیا ھے۔

(۳) ''رام شاستری،، والے مضمون پر یہ سوال دیا گیا ھے۔
''رام شاستری کی صاف گوئی اور حق پسندی کی جو مثالیں اس سبق میں ھیں انھیں اپنے الفاظ میں بیان کرو،،۔

(۴) ''زندگی،، والی نظم پر سوال کیا گیا ھے، ''اس نظم سے ھمیں کیا

سبق سیکھنا چاھئے؟،،

تمام مضامین کے آخر میں اسی قسم کے سوالات دئے گئے ھیں - ھم نے صرف چند مثالیں دے کر یہ واضح کرنے کی کوشش کی ھے کہ اقبال نے سوالات کے ٹیکنیک کو مقصدی شعور اور اخلاقی احساس پیدا کرنے کے لئے کس خوبصورتی سے استعمال کیا ھے۔

''اردو کورس،، گو مڈل اسکول کے بچوں کے لئے لکھی گئی تھی لیکن یہ کتاب اقبال کے تعلیمی تصورات کے سلسلہ کی ایک بڑی اھم کڑی ھے۔ افسوس کہ آج تک یہ کتاب گمنامی کے پردوں میں چھپی رھی - ضرورت ھے کہ سلسلہ اقبالیات کی یہ تمام گم شدہ کڑیاں جمع کی جائیں اور ان کی روشنی میں تعلیم کی تشکیل نو کا کام انجام دیا جائے۔

تبصرے

اردو دائرۂ معارف اسلامیہ - زیر اہتمام دانشگاہ پنجاب 'لاہور، جلد ۲
کراسہ ۱۱، صفحات ۶۴ قیمت ۵ روپئے۔

علم کی وسعت اور ہمہ گیری کے ساتھ ایسی کتابوں کی ضرورت بھی بڑھتی جاتی ہے جو بہت سے علوم کی جامع ہوں اور جن میں عام ناظرین اور محققین کے لئے سالہا سال کی علمی تحقیقات و ترقیات کا نچوڑ پیش کر دیا جائے - اردو دائرۂ معارف اسلام (Urdu Encyclopaedia of Islam) اسی ضرورت کو پورا کرنے کی ایک کوشش ہے۔

مسلمانوں کے دور عروج میں ایسی بے شمار کتابیں لکھی گئیں جنکی حیثیت دائرۂ معارف کی سی تھی- پھر علم کی ہر ہر شاخ پر بھی ایسی جامع تالیفات وجود میں آئیں جو اس خاص شعبہ علم کی انسائیکلو پیڈیا کی حیثیت رکھتی تھیں - مقدمہ ابن خلدون اسکی ایک مثال ہے - دور جدید میں اٹھارویں صدی میں فرانس میں جامع العلوم کی تحریک چلی اور آہستہ آہستہ اس تصور کو قبول عام حاصل ہوگیا - مغربی متشرقین کے ایک گروہ نے اس تصور کے زیر اثر بیسویں صدی کے آغاز میں ایک دائرۂ معارف اسلامیہ (Encyclopaedia of Islam) مرتب کرنا شروع کیا جسکا اصل مقصد مغرب کے اہل نظر کے سامنے اپنے فہم کے مطابق اسلام کی اور علوم اسلامی کی تشریح و توضیح تھا - تقریباً ۱۵ سال میں اس کا پہلا ایڈیشن مکمل ہوا تھا - اب اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہو رہا ہے- جسکی پہلی جلد مکمل ہو چکی ہے - اور باقی تین جلدیں چونسٹھ چونسٹھ صفحات کے کراسوں کی شکل میں شائع ہو رہی ہیں - آج سے دس سال پہلے دانشگاہ پنجاب نے اسی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کا اردو ترجمہ ضروری اضافوں اور نظر ثانی کے بعد شائع کرنے کا فیصلہ کیا تھا - اور اب گذشتہ ایک سال سے اسکی اشاعت شروع ہو گئی ہے - اس وقت گیارھواں کراسہ زیر تبصرہ ہے۔

اردو دائرۂ معارف میں اصل انگریزی متن کے علاوہ عربی اور ترکی ترجمے بھی پیش نظر رکھے گئے ہیں - نیز جہاں جہاں ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں اضافے کر دئے گئے ہیں یا نئے مضامین شامل کر دئے گئے ہیں - یہ ایک عظیم الشان تحقیقی اور علمی کام ہے اور اس پر دانش گاہ پنجاب اور دائرۂ معارف

کے مرتبین ملک کے پورے اردو خواں طبقہ کے شکریہ کے مستحق ھیں —

زیر تبصرہ کراسہ ''تمیم بن مر،، سے ''تورات،، تک کے الفاظ آئے ھیں جو مقالے اس میں شامل ھیں ان میں سے تمیم داری، تنظیات، توبہ اور توحید خصوصیت سے قابل مطالعہ ھیں ۔ تمام مقالے نہایت سلجھے ھوئے ھیں اور تحقیقی مواد کے حامل ھے ۔ توبہ کے موضوع پر تو مقالہ نگار نے حق ادا کر دیا ھے —

توحید پر جو مقالہ ھے ۔ وہ کئی حیثیت سے تشنہ ھے ۔ ضرورت اس امر کی تھی کہ پہلے اسلام کے اصل تصور توحید کو واضح کیا جاتا اور اسکے بعد وہ کلامی مباحث اٹھائے جاتے جو بعد میں پیدا ھوئے ھیں لیکن مقالہ میں کلامی مباحث تو پوری طرح موجود ھیں لیکن اصل تصور کی توضیح و تشریح پر کوئی توجہ نہیں دی گئی ۔ یہ ٹھیٹھ متشرقانہ انداز ھے ۔ اور علوم اسلامی کی صحیح تفہیم میں معاون نہیں —

در اصل اردو دائرۂ معارف ایک بڑی قابل قدر کوشش ھونے کے باوجود اس حد تک پھر ناقص رہ گئی ھے کہ اس کی اساس مغربی متشرقین کی تحریرات اور تحقیقات پر قائم ھے ۔ ھمیں اس ضرورت سے قطعاً انکار نہیں کہ مغربی متشرقین کی تحریرات کو بھی اردو میں منتقل ھونا چاھئے تاکہ ھمارے اھل قلم ان کے نقطہ نظر سے واقف ھو سکیں اور ان کی صحیح تحقیقات سے استفادہ کر سکیں لیکن یہ بات نظر انداز نہیں ھو سکتی کہ اسلام اور اسلامی علوم کے متعلق متشرقین یورپ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے ھٹ کر سوچتے ھیں ۔ اور یہ قطعاً ناممکن ھے کہ ان کے کسی مقالے کو معمولی رد و بدل کے ساتھ مکمل طور پر اسلامی سانچہ میں ڈھالا جاسکے جب تک کہ اسے پوری طرح سے رد کرکے نئے سرے سے نہ لکھا جائے ۔ ضرورت اس چیز کی ھے کہ مسلمان اھل علم نئے سرے سے ایک ایسا دائرۂ معارف تیار کریں جو اسلام کے متعلق ھمارے نقطہ نظر پر مبنی ھو تاکہ بجائے اس کے کہ ھم غیروں سے اسلام سیکھیں غیر اس دائرۂ معارف کی بدولت اسلام ھم سے سیکھیں ۔ اگر دانشگاہ پنجاب کی موجودہ کوشش اس اصل ضرورت کی تکمیل کا پیش خیمہ بن جائے تو یہ علوم اسلامی کی نشاۃ ثانیہ کا ذریعہ ھوگی اور مستقبل کا مورخ اسکے اس کارنامہ کو سونے کے حروف میں لکھے گا—

نظام الملک طوسی ۔ مصنفہ مولانا عبد الرزاق کانپوری نفیس اکیڈیمی بلاسس اسٹریٹ کراچی، صفحات ۵۵۸ قیمت ۱۲ روپئے—

تاریخ کے مطالعہ سے یہ عجیب و غریب حقیقت سامنے آتی ہے کہ بالعموم انتشار کے ادوار ہی خلاق شخصیتوں کو جنم دیتے ہیں ۔ زمانہ کا چیلنج جب شدت اختیار کر لیتا ہے تو ایسی شخصیتیں ابھرتی ہیں جو واقعات کے دھارے کو موڑ دیتی ہیں اور اپنے اسٹ نقوش تاریخ پر مرتسم کر دیتی ہیں۔

پانچویں صدی ھجری بھی ایک ایسی ہی صدی تھی ۔ فکر و عمل کے ہر میدان میں مسلمان ادبار کے نرغے میں تھے ۔ حالات اس بات کا تقاضہ کررہے تھے کہ غیب سے کچھ مردان کار آئیں اور حالات میں انقلاب پیدا کریں فکری دنیا میں یونانی فلسفے اعتزال اور باطنیت کی بدولت حالات کا انتشار اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا ۔ ان فکری گمراھیوں کا اثر مسلمانوں کی عملی زندگی پر بھی بڑا گہرا پڑ رہا تھا اور حالات بد سے بدتر ہوتے جا رہے تھے ۔ سیاست و مدنیت کے میدان میں حسن بن صباح کا فتنہ اپنے پورے عروج پر تھا اور اسلامی سلطنت کی بنیادوں پر تیشہ چلا رہا تھا ۔ ان حالات میں امام غزالی پیدا ہوئے جنہوں نے تمام فتنوں کا خم ٹھوک کر مقابلہ کیا اور ان کی ہوا اکھاڑ دی ۔ اسی زمانے میں نظام الملک طوسی پیدا ہوا جو بحیثیت منتظم اور سیاسی مدبر اپنا جواب نہ رکھتا تھا ۔ جس کی حکمت علمی کے نتیجہ کے طور پر سلجوقی سلطنت مستحکم ہوئی اور جس نے غالباً پہلی مرتبہ آئین مملکت اور سیاسی حکمت عملی ایسے موضوعات پر قلم اٹھایا۔

مولانا عبدالرزاق کانپوری مرحوم ہند و پاکستان کے مشہور محقق ہیں اور انہوں نے بڑی محنت اور دیدہ ریزی کے ساتھ نظام الملک طوسی پر یہ کتاب مرتب کی ہے ۔ اس میں انہوں نے اس دور کے حالات کا مفصل جائزہ لیا ہے اور نظام الملک کی زندگی کے مستند حالات ۔ اسکی سیاسی پالیسی اور انتظامی حکمت عملی، ملک کا نظام قانون و سلطنت اور طوسی کے سیاسی افکار پر مفصل بحث کی ہے۔ اس کتاب میں عمر خیام کی زندگی اور کارناموں اور حسن بن صباح کی سرگرمیوں کا بھی مستند اور جامع بیان ہے ۔ کتاب میں نظام الملک کے ''قانون سلطنت،، اور ''دستور الوزراء،، کا ترجمہ بھی شامل ہے جس سے اس کی اہمیت کچھ اور بڑھ گئی ہے ۔ ضمنی طور پر اس میں بہت سی مفید بحثیں اور بھی آ گئی ہیں۔

نظام الملک نے سلجوقی سلطنت کے لئے جو علمی اور عملی کام کیا تھا جدید تاریخ میں اسی سے مشابہ کام اٹلی کے مفکر اور مدبر نکو لائی میکاولی نے کیا۔ لیکن دونوں کے افکار کے موازنہ سے وہ فرق واضح ہو جاتا ہے جو ایک مسلمان

مفکر اور ایک غیر مسلم مفکر کے نقطہ' نظر کے درمیان ہونا لازم ہے - اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود نظام الملک اخلاق کی اہمیت اور شریعت کے احترام کا داعی ہے جبکہ میکاولی خیر اورشر کی تمیز ہی کو مٹا دیتا ہے—

زیر تبصرہ کتاب سیاسیات و تاریخ کے طلباء کے لئے بڑی مفید ہے کتابت اور طباعت اوسط معیار کی ہے—

اسلام کا نظام عدل، مصنفہ، استاد سید قطب، ترجمہ، نجات اللہ صدیقی صفحات ۳۰۷، قیمت ٦ روپئے—

سید قطب مصر کے چوٹی کے مصنفین میں سے ہیں اور سب سے بڑھ کر ان چند مفکرین میں سے ہیں جنکو جدید و قدیم دونوں علوم پر مہارت حاصل ہے- قرآن پاک پر ان کی نظر بڑی گہری ہے اور جدید علوم کا مطالعہ بھی انہوں نے بڑی گہرائی میں جاکر کیا ہے - اس لئے ان کے افکار میں گہرائی اور تازگی محسوس ہوتی ہے اور جدید ذھن کے لئے انمیں بڑی اپیل ہے—

''العدل الاجتماعیہ فی الاسلام،، سید قطب کی اہم ترین کتابوں میں سے ہے عالم اسلام میں اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہوکر مقبول ہو چکے ہیں - امریکہ کی کونسل فار لرنیڈ سوسائٹیز نے اس کا انگریزی ترجمہ شائع کیا ہے ہمیں خوشی ہے اب جناب نجات اللہ صدیق لکچرار علیگڈھ یونیورسٹی نے اس کا اردو ترجمہ ''اسلام کا نظام عدل،، کے نام سے علمی دنیا کے سامنے پیش کردیا ہے—

کتاب نو ابواب میں منقسم ہے اور اس کا اصل موضوع اسلام کا نظام اجتماعی ہے - مصنف نے اسلام کی بنیادی خصوصیت، 'عدل، کو قرار دیا ہے اور بہ دلائل یہ ثابت کیا ہے کہ زندگی کے ہر شعبہ میں اسلام نے حقیقی عدل قائم کیا ہے اس سلسلہ میں مصنف نے خصوصیت سے اسلام کے نظام حکومت، نظام معشیت اور نظام معاشرت میں عدل کی نوعیت اور اس کے حقیقی مقام کا تعین کیا ہے- مصنف کی چند آراء سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن ان کی بنیادی دلیل بڑی محکم ہے—

مصنف نے اس کتاب میں اسلامی تاریخ کا بھی تنقیدی مطالعہ کیا ہے اور اسلام اور مغرب کی جدید کشمکش میں اسلام کے امکانات کا بھی جائزہ لیا ہے—

ترجمہ نہایت سلیس اور رواں ہے- یہ کتاب ہمارے پڑھے لکھے طبقے کی خصوصی توجہ کی مستحق ہے— (خ — ا)